

BOUINO
SUMA
TEOLOGICA

4

4
68576

Nacion

4
68676

37241

15 MAY 1952

BIBLI

2

54

SUMA TEOLÓGICA.



D. Barbina lo g.

STO. TOMAS



DE AQUINO.

Suma Teologica — Nicolas Moya. Editor.

SANTO TOMAS DE AQUINO.

SUMA TEOLÓGICA,

traducida directamente del latín

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

por

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA.

TOMO I



MADRID :

MOYA Y PLAZA, EDITORES

LIBRERÍA

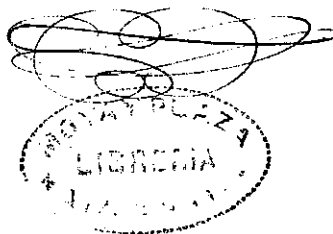
Carreras, 8

IMPRENTA

Garcilaso, 6

1880.

Esta obra es propiedad del traductor y de los editores. Todos los ejemplares irán rubricados por el primero y sellados por los segundos.



A SU EMMMA.

EL RMO. SR. CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO

PRIMADO DE ESPAÑA

Y Á TODO EL EPISCOPADO ESPAÑOL.

~~~~~

*V. Emma. Rma. así como el ilustre y sabio Episcopado español, han acogido, no solo con benevolencia sino hasta con vivo interés, la traducción y publicación de la obra del Angel de las Escuelas, titulada SUMA TEOLÓGICA, monumento imperecedero del talento humano, cuando es guiado por las luces de la Fe católica. Deber es del que en su cualidad de seglar se ve tan favorecido por sus superiores eclesiásticos, mostrarles su reconocimiento.*

*Acepte pues V. Emma. Rma. y el ilustre Episcopado español esta traducción como testimonio de gratitud del que humildemente besa el pastoral anillo de V. Emma. Rma. y le pide, como asimismo á los dignos Prelados españoles, su pastoral bendición,*

Madrid 1.º de Diciembre de 1850.

El traductor,  
Hilario Abad de Aparicio.



## PERMISO DEL EMMO. SR. CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO.

---

*Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de Toledo.* — S. Emma. Rma. el Cardenal Arzobispo, mi señor, ha tenido á bien decretar con esta fecha lo siguiente :

«Por cuanto la traduccion de la primera parte de la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomas de Aquino, hecha por el Sr. D. Hilario Abad y Aparicio, en idioma castellano, ha sido examinada en debida forma por los Teólogos y Presbíteros Sres. D. Manuel Chacon y D. Francisco Javier Gonzalez, quienes en sus oficios respectivos nos aseguran, no solamente hallarla conforme con el original, sino que reúne ademas fidelidad, verdad y exactitud; damos nuestra licencia, para que la susodicha traduccion pueda imprimirse y publicarse conforme á los deseos laudables del autor».

Lo que de orden de S. Emma. Rma. comunico á V. para su conocimiento y satisfaccion. Dios guarde á V. muchos años. Madrid 14 de Diciembre de 1880. — JOSÉ FERNANDEZ MONTAÑA.

### OFICIOS ALUDIDOS EN LA PRECEDENTE AUTORIZACION.

---

EMMO. SEÑOR :

Si el poner al alcance del mayor número posible de hombres todo lo que contribuye á la verdadera ilustracion, moralidad y bienestar, es cosa digna y meritoria; sin duda debe serlo el conato de popularizar la obra inmortal de la SUMA de Santo Tomás. La verdad evangélica, á escepcion de algunas localidades en que se la presta un culto público y á veces hipócrita, ó se la tolera con igualdad de derechos que los sofismas de la razon, ó sufre una persecucion de tal especie, que casi se halla reducida á las catacumbas, como en los tiempos del paganismo antiguo. Los enemigos de la Cruz de Cristo, de quienes decia el Apóstol á los Filipenses, *quorum finis interitus, et quorum Deus venter est, et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt*, por todas partes pululan. Las divinas enseñanzas no reinan sobre naciones, sobre provincias, sobre ciudades, ni aún sobre familias enteras, sino por acaso: su autoridad moral se ejerce sobre individualidades solamente más ó ménos numerosas; y la social carece de voz en los consejos de los príncipes y gobiernos, en las asambleas populares, en los liceos y academias y en todos los centros en fin, en donde se reúnen los que son llamados sábios y directores del mundo. Ignoramos los eternos decretos de Dios: no sabemos si hoy como en la época primitiva del Cristianismo, para que la luz del Evangelio salga de los subterráneos de la pagana Roma, habrá necesidad de más sangre de mártires; pero si presumimos, que hoy tambien como entónces es absolutamente necesario el planteamiento de la escuela universal de los Santos Padres y Doctores que *anuncien*, como dice David, *por la mañana las misericordias del Señor, y por la noche sus esplendentes verdades* (Ps. 91). Hacen falta, pues, por más que de ilustrado presuma el siglo, grandes maestros, que por la solidez de su ingenio, por la profundidad de sus talentos, por su facundia, por su general erudicion, por la claridad y órden admirable de sus ideas y doctrinas, por el desenvolvimiento natural y lógico de los principios científicos, por la importancia inmensa de sus escritos, por la radiante luz que derraman sobre los oscuros senos de la naturaleza y de la gracia, y últimamente por el completo arsenal de armas que prestan para combatir el error, pongan al mal común un invencible dique, y al desbordamiento y disolucion científico-moral y social un valladar incontrastable: de manera que con razon pueda decirse; *sicut tenebræ ejus, ita lumen ejus*. ¿Y quién puede, y quién actualmente debe ser considerado como más á propósito para llevar á cabo empresa tan colosal, que el Angel de las Escuelas y su SUMA TEOLÓGICA?

Hace seis siglos que con tal doctrina, y á pesar de sus abusos y contrariedades, se hicieron

desvanecer la confusión en que los hombres de letras habían puesto al entendimiento, los devaneos en que los Filósofos habían sumido los instintos del corazón, los obstáculos que por doquiera habían levantado los impíos contra el justo equilibrio de los deberes y de los derechos. Y si en aquella ocasión fue de gran provecho, y si en medio de aquel mar embravecido sirvieron las palabras del A. Doctor como de tabla para salvar al mundo intelectual y moral de un inminente naufragio; hoy que aquellas borrascas han vuelto á rugir, amenazando iguales y aún mayores trastornos ¿podrá ser puesta en duda la conveniencia general de los estudios tomísticos?

Difundidas, Emmo. Señor, como se hallaban por todos los pueblos las tan absurdas como insensatas máximas del filosofismo y de la irreligion, no pudo dejar de suceder, que también se inundase con el devastador torrente la tierra clásica de lealtad cristiana, este suelo de nuestra católica España, en que la razón y la fe, la autoridad y la libertad, la moralidad y el racional progreso siempre tuvieron fructuosa acogida y defensa en armonía con la dicha y prosperidad de la patria. No hay absurdo ni extravío de la razón humana, que ya no se encuentre escrito en nuestra lengua, ó que no se haya propagado hasta el último rincón de nuestros hogares. Por consiguiente, indispensable parece, que el remedio de un mal tan grave hasta tales lugares también á la vez penetre. Comprendemos, empero, la dificultad que en el caso presente puede oponerse al intento: es cierto, que la inteligencia exacta de la doctrina sublime contenida en la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás, tanto por la profundidad de los principios, cuanto por el estilo filosófico-escolástico que le da forma, no se conseguirá en absoluto por sola su versión al castellano; mas esto no debe considerarse como un inconveniente para reconocer su mucha utilidad, atendiendo á que, 1.º por las notas y advertencias insertas al pie del mismo texto se aclara en gran manera el sentido de este; 2.º muchos pasajes, á cuál más interesantes, son por sí fácilmente comprensibles; y 3.º es conveniente que, así como el idioma castellano se ha empleado para ensalzar los sofismas y falsedades del *racionalismo*, de igual manera se use para enaltecer la verdad y limpiarla de las manchas que en ella los impíos hayan podido imprimir.

De diverso modo, Emmo. Señor, y con distintas formas se presenta la irreligion en nuestra patria, y debe procurarse no dejar sin luz á los caídos y sin defensa á los inocentes é incautos. Debe aspirarse á que todos los católicos no corran tras de la piedra que los hiere, sino más bien á que se pongan en alto para ver la mano que la arroja y reconocer la causa primera y general, que provoca todas sus desgracias, como tiene dicho el célebre A. Nicolás.

Esto no quiere decir que la traducción de la SUMA, que hasta ahora hemos examinado, sea tan perfecta, que nada deje que desear, no: lo que creemos poder asegurar de las personas que la han llevado á cabo es, lo que M. de Bonald manifestaba en su tratado del *Ministerio público*, esto es: «Que los hombres cumplen el primero y más noble destino del ser inteligente, cuando han aplicado su entendimiento á conocer la verdad y hacerla conocer á los demás». En su virtud pensamos, que en cumplimiento de la orden de S. Emma, comunicada en 15 de Noviembre del año anterior debíamos, como hemos hecho, manifestar nuestro juicio sobre la versión castellana que el Sr. D. Hilario Abad de Aparicio acaba de hacer de la 1.ª parte de la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás de Aquino.

Ahora S. Emma., en su alto y esclarecido criterio, determinará sobre lo demás aquello que sea más conveniente.

Dios guarde á S. Emma. muchos años. — Madrid día de la Purísima Concepción del año 1880. — Emmo. Señor. — MANUEL CHACON. — Emmo. Sr. D. D. JUAN I. MORENO, Presbítero Cardenal, Arzobispo de Toledo.

EMMO. SEÑOR :

En virtud de la comision que S. Emma. se ha dignado encomendarme con fecha del 15 de Noviembre de 1879, he examinado con la debida reflexion y detenimiento la fidelidad, verdad y exactitud de la traduccion al castellano de la primera parte de la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás de Aquino, hecha por el Sr. D. Hilario Abad y Aparicio, y en vista del exámen tengo el honor al par que la satisfaccion de poner en conocimiento de S. Emma. que dicha traduccion llena cumplidamente los tres extremos indicados de fidelidad, verdad y exactitud.

Difícil en verdad es trasladar al idioma vulgar los sutilísimos conceptos y los altísimos misterios de la ciencia sagrada, máxime cuando estos misterios y esos conceptos están tratados y desenvueltos con la precision geométrica y tecnología característica, con que el Príncipe de los teólogos y filósofos ha escrito sus obras inmortales. Empero, si bien esto es sobremanera difícil, no es sin embargo imposible, como lo demuestra la presente version de la SUMA TEOLÓGICA á nuestra lengua, hecha con tan laudable constancia, inteligencia y esmero por el docto é ilustradísimo señor Abad y Aparicio, el cual ha avalorado ademas dicha version con muchas, interesantes y oportunísimas notas, aclaratorias unas del testo en los pasajes más difíciles ú oscuros, y otras de la terminología técnica de la filosofía y teología escolástica. Nadie mejor que S. Emma. conoce que cada dia es más apremiante la necesidad de estudios serios, profundos, vigorosos y magistrales; y que á esta urgentísima necesidad viene á satisfacer cumplidamente en España la traduccion á la hermosa habla castellana del libro más profundo, sólido y admirable, que, al decir del insigne P. Ráulica, ha salido de las manos del hombre.

Soy, pues, de parecer que puede imprimirse con la aprobacion eclesiástica dicha traduccion de la SUMA TEOLÓGICA, y que de ella resultará gloria á Dios y al Pontificado ya glorioso de S. Emma. y provecho indecible á todos los que se dediquen á su lectura; pues con dicha traduccion pónense al alcance de todas las inteligencias las grandes y salvadoras verdades de la moral y del dogma, al paso que se contrarestará eficazísimamente esa invasion aterradora de idéas disolventes, que sin tregua ni descanso minan por su base el bienestar de las familias y los fundamentos de la sociedad civil y religiosa.

Tal es mi parecer, *salvo meliori.*

Dios guarde por muchos años á V. Emma. Rma. Madrid y Diciembre 8 de 1880. — FRANCISCO JAVIER GONZALEZ. — Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo.





## ADVERTENCIAS DE LA REDACCION.

---

1.<sup>o</sup> *Abreviaturas ó iniciales.* — A. angélico (alguna vez *autor*), a. artículo; C. cuestion (á veces en las notas *cardenal*), c. capítulo; D. doctor; l. libro; M. Maestro; M. C. G. Manuel Chacon Gúzquez; n. nota; P. Padre y á veces como p. parte; Q. ó q. *questio*; T. tomo; t. testo; V. ó v. véase (ó versículo); vol. volúmen. Algunas otras compuestas de más de una letra son por lo comun de muy fácil interpretacion: tales como, por ejemplo, dist. distincion, sent. sentencia, y asimismo las de citas ó títulos de los libros de la Sagrada Biblia y de Doctores ó autores eclesiásticos ó profanos, como Met. Metafísica, *Eth. Ellica*, De civ. De civitate, y semejantes; los cuales ó son generalmente bastante conocidos, ó se consignan algunas veces con todas sus letras: y en fin las no esplicadas aquí son de uso comun y bastante conocidas.

2.<sup>o</sup> *Citas.* — En cuanto á las referencias ó remisivas de un lugar á otro de la *Suma Teológica misma* entiéndanse hechas al mismo tomo, parte, cuestion ó artículo (y aún página), siempre que espresamente no se consigne lo contrario: debiéndose asimismo tener presente á este propósito que las secciones 1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup> de la 2.<sup>a</sup> Parte van indicadas con alguna variedad en la forma ya de 1.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup> ó 2.<sup>a</sup>-2.<sup>a</sup>, ya 1-2 ó 2-2, ó bien I-II, ó II-II, y alguna vez simplemente 1, 2 ó 2, 2, ó tambien I, II y II, II respectivamente; interpretándose siempre por *Prima Secundæ* ó *Secunda Secundæ*, que es como el Autor mismo suele designarlas en sus *citas*; que en las citas bíblicas el 1.<sup>o</sup> de los números subsiguientes al título del Libro respectivo designa el capítulo, y el 2.<sup>o</sup> el versículo; lo cual no es por cierto una novedad, puesto que así suelen indicarse comunmente: así como tambien que las iniciales *Eccl.* denotan el Libro titulado *Eclesiastes* y estas otras *Eccl.* el llamado *Eclesiástico*, conformándonos asimismo en esto con la práctica corriente y usual entre los escritores católicos.

3.<sup>o</sup> *Bastardilla.* — En este carácter tipográfico de letra (llamada tambien *cursiva* y que en el manuscrito suele indicarse *subrayada* ó con línea ó raya infra-puesta) van impresas comunmente: 1.<sup>o</sup> las conclusiones ó tesis de los artículos, tanto en el cuerpo del testo mismo del Santo Doctor, como á su cabeza y á continuacion de la palabra *CONCLUSION*; 2.<sup>o</sup> los textos bíblicos ó de la Sagrada Escritura; 3.<sup>o</sup> las citas de obras de diversos autores en las notas; 4.<sup>o</sup> algunas palabras aclaratorias, añadidas al testo literal y generalmente incluidas en paréntesis; 5.<sup>o</sup> algunas otras peculiares y dignas por lo mismo de especial atencion, como técnicas ó espresivas de conceptos interesantes, así como las latinas insertas entre otras castellanas y viceversa: y las palabras textuales de cualesquiera escritores no inspirados ó bíblicos, sean religiosos ó profanos, van precedidas y seguidas de comillas, antepuestas tambien á todos los renglones comprensivos de las mismas.

4.<sup>o</sup> *Anotaciones.* — Si bien por regla general nos habíamos propuesto en un principio concretarnos á las simplemente aclaratorias y justificativas de nuestra version, como asimismo á la preferencia dada á una ú otra edicion ó códice en los frecuentes casos de discrepancia y variantes más ó ménos transcendentales; la consideracion de la importancia y oportunidad de prevenir á los lectores contra teorías erróneas ó sospechosas, hoy tan en boga, especialmente entre las escuelas racionalistas y materia-

listas, eclécticas é indiferentistas ó escépticas, ó aún antisociales y antifilosóficas, que tan inmediata y directamente se rozan con las sanas doctrinas escolásticas del Angel de las Escuelas católicas, cuya autoridad se pretende con frecuencia invocar en favor de opiniones y sistemas nada acordes con sus enseñanzas, nos ha decidido á penetrar en el fondo de muchas cuestiones de actualidad preferentemente tratadas en esta *primera Parte*, de carácter visiblemente filosófico á la vez que teológico. — Tambien debemos advertir que, si bien el competentísimo é ilustrado P. Pompilio Diaz habia tomado á su cargo todas las notas; atenciones más perentorias de su ministerio y cargos anejos á la direccion de los alumnos internos unidos á sus tareas escolares no le han permitido continuar dedicándose á estos trabajos, que imprescindiblemente requieren una asiduidad constante : por cuya razon, aunque no desconfiamos de contar con alguna colaboracion de su parte en lo sucesivo, solo son suyas las notas de este primer tomo á las cuestiones 1 á 16 y 27 á 66 (todas inclusive), ó sea, hasta la pág. 156 y desde la 242 á la 538; habiendo sido preciso se encargase de las demas el P. Manuel Mendía, quien las ha redactado, á escepcion de las que en su ausencia por motivos de salud hubo de suplir el traductor mismo, y son las correspondientes á las cuestiones 77 á 85 (páginas 614 á 687), entre las que deben tambien contarse todas las firmadas con las iniciales M. C. G. debidas á la esperta pluma del Sr. D. Manuel Chacon Gúzquez, quien á su inflexible quanto rectísima censura ha tenido la amabilidad de añadir esos trabajos cooperativos con un interes y celo dignos del más justo aplauso y vivo reconocimiento de nuestra parte.

5.ª *Índice*. — Nos hemos tomado la libertad de reemplazar los formularios ó epígrafes de los artículos, presentados comunmente en la forma interrogativa, por las tésis más ó ménos desarrolladas y espresivas de la doctrina ú opinion del angélico Autor; con el objeto de que así por la simple y rápida lectura del índice puedan conocerse desde luego, no solamente los asuntos respectivos, si tambien el juicio ó dictámen del esclarecido caudillo del Escolasticismo católico : lo cual nos parece ofrecer mayor utilidad práctica sin menoscabo alguno de la letra ó redaccion originaria en lo esencial.

6.ª Réstanos manifestar, como término de esta serie de advertencias, que gratamente afectados por la consideracion de haber dado cima á esta *Primera Parte*, la más escabrosa de toda la *SUMA TEOLÓGICA*, nos complacemos en rendir un público y espontáneo testimonio de reverente ágradecimiento, primeramente á Dios, sin cuyo patente auxilio nos hubiera sido de todo punto inasequible, y despues á la benévola acogida, de que viene siendo objeto la publicacion, no solo por parte de los suscritores en general, sino tambien por la del ilustre Episcopado Español, que como á competencia se ha dignado responder á nuestra humilde invitacion con unánimes elogios y muestras de simpatía y aprobacion de nuestros trabajos. Y por último cúmplenos dejar consignado terminantemente que, si á pesar de toda nuestra solicitud y de los dignos censores por la pureza de la fe y la integridad de la moral, y atendido lo difícil de esta obra, se hubiese deslizado de nuestra pluma alguna frase inconveniente ó poco atinada en cualquier concepto y peculiarmente bajo el punto de vista de nuestra ortodoxia católica y absoluta é incondicional sumision á las enseñanzas y decisiones de nuestra Santa Madre la Iglesia y de su Augusto Jefe visible el Soberano Pontífice, oráculo infalible de la verdad é indefectible custodio del sagrado depósito de la fe y de las tradiciones y prescripciones divinas, apostólicas y eclesiásticas; protestamos sincera y humildemente contra nuestras propias palabras, en caso de ser bajo cualquier aspecto censurables ó merecedoras de rectificacion, sometiéndolo todo con filial rendimiento y sin reserva de ningun género á la inviolable autoridad de la Sacrosanta Iglesia Católica, Apostólica, Romana; en cuyo maternal gremio y comunión deseamos vivir y morir, y á cuyo esplendor y triunfo quisiéramos contribuir con el insignificante óvolo de nuestro pobre ingenio é inquebrantable adhesion hasta la muerte.

# INTRODUCCION

## I.

Cada día más reducido por desgracia el número de personas que puedan leer en su propio texto la doctrina del Angel de las Escuelas, en cuya restauracion cifra la Iglesia católica las esperanzas más lisonjeras, hase creído prestar un servicio importante á la causa de la verdad traduciendo á nuestra hermosa lengua la primera de las obras del Príncipe de la Escolástica. Algunos se han arredrado ante las dificultades y hasta ante los peligros de la empresa. ¿Cómo trasladar al idioma vulgar y entregar al vulgo de los lectores los subtilísimos conceptos y los altísimos misterios de la ciencia sagrada? ¿Cómo verter al lenguaje ordinario la precisión geométrica y la tecnología característica de la SUMA de Santo Tomas? ¿Cómo abrir de par en par las puertas de ese astillero formidable, en el cual, si se encuentran pruebas concluyentes de la verdad de la religion, de la credibilidad de sus dogmas y de la armonía eterna entre la razon y la fe, hállanse tambien argumentos vigorosamente presentados contra todas esas verdades? Las objeciones no son despreciables; y sin embargo no hemos vacilado un momento en prestar nuestro concurso, débil sí, pero desinteresado y generoso, escribiendo algunas páginas, á guisa de prólogo, para la traduccion que hoy invoca el favor del público. Antes de prometerlo habíamos examinado el manuscrito y nos habíamos persuadido de que la traduccion era difícil, mas no imposible; y una vez asegurados sobre este punto importantísimo, hanos inspirado el pensamiento las más vivas simpatías. Nuestra lengua hase formado, saturándose en su mismo origen de los conceptos religioso-tomistas, que abundan en los escritos de nuestros clásicos y de nuestros místicos; á ella se han traducido la Sagrada Biblia y la Ciudad de Dios de San Agustin, sin detrimento de la moral ni del dogma, y con grande aprovechamiento de las almas; en ella han narrado nuestros hablistas los misterios todos de la fe que profesamos.

Cuando escribió Santo Tomas de Aquino, el idioma del Lacio no estaba tan preparado como el castellano de hoy para expresar los conceptos espirituales y sutiles de los misterios de la gracia, que fueran completamente desconocidos de los clásicos latinos; y el lenguaje se amoldó al rigorismo

lógico de Aristóteles y á los elevados pensamientos de la religion cristiana; y apareció el latin de los tiempos medios como forma exterior del pensamiento científico. Pues el idioma español procede inmediatamente de esa fase científico-religiosa, de que se revistió el idioma del Lacio en los siglos mencionados ; y, si los germanófilos de nuestros días no se detuvieron ante la repulsion que siente nuestra lengua, para servir de eco al panteísmo y al positivismo de la ciencia novísima ; ¿ por qué hemos de arredrarnos los que sabemos, que el mismo genio yace en el fondo de nuestra lengua y de la lengua de Santo Tomás ? La necesidad de enriquecer nuestra habla, casi al servicio exclusivo de una literatura frívola, inmoral é impía, con traducciones de estudios profundos, serios, vigorosos y magistrales es más apremiante cada día ; y, si alguna dificultad ofrece la version de ciertas frases, se irá venciendo con el ejercicio y con la naturalizacion, en caso necesario, de las fórmulas científicas. Así se pondrán al alcance de todas las inteligencias las grandes verdades de la moral y del dogma, y se contrarestará eficazmente esa irrupcion aterradorá de idéas disolventes, que minan sin tregua ni descanso los fundamentos de la sociedad civil y religiosa.

Y no teman nuestros lectores que la vulgarizacion de la SUMA sea una piedra de escándalo para los creyentes sencillos : cuando el Santo escribió esta obra incomparable, lo hizo en una lengua que era generalmente comprendida. Si los argumentos contrarios están en ella presentados con la nobleza y el vigor que todos admiran, las respuestas nada dejan que desear, y llevan la convicción al ánimo de cuantos busquen sinceramente la verdad ; miéntras que el cuerpo del artículo es para toda inteligencia un alimento sustancial y nutritivo.

Hechas estas ligeras advertencias, suficientes para justificar el pensamiento de la version y la conveniencia de no privar de su lectura á muchas inteligencias nobles que no poseén el latin, dirémos alguna cosa sobre la vida del Doctor de Aquino, y sobre la SUMA TEOLÓGICA, á la que sirven de introduccion.

## II.

Santo Tomás de Aquino, Maestro y Sol refulgente de la escuela dominicana y Angel de todas las academias del orbe católico, nació, segun la opinion más fundada, en 1227 en el castillo de Rocaseca en la Campania, de los nobilísimos condes de Aquino, Landulfo y Teodora, familia muy poderosa del reino de Sicilia. Desde cinco á diez años de edad estuvo confiada su edu-

cacion é instruccion á los religiosos de Monte Casino, monasterio que aún hoy despierta gratísimos recuerdos en el viajero que atraviesa la *Campagna felice*, contemplando á Rocaseca y Aquino. Pasó luego á Nápoles, donde cursó humanidades con el Maestro Martin y filosofía con Pedro de Hibernia. En Agosto de 1243 á la edad de 16 años recibió el hábito de la Orden de Predicadores de manos de P. Tomas Agni de Leontino, Prior del convento napolitano de Santo Domingo, llamado hoy Santo *Domenico il. maggiore*. Trasladado á Roma, y luego encaminado hácia Francia, para evadirle de las pesquisas de su familia, cayó en manos de sus dos hermanos mayores, capitanes del emperador Federico, y fue encerrado por espacio de un año en el castillo de Rocaseca, con el fin de apartarlo de su vocacion religiosa.

Puesto en libertad en 1244 pasó á Nápoles y luego á Roma, desde donde el Rmo. Mtro. General de la Orden de Predicadores, el P. Juan Teutónico, le condujo á Colonia, confiando á San Alberto Magno, celeberrimo profesor de la Orden, la direccion de los estudios de Tomás. En Octubre del siguiente año Santo Tomás vino á Paris, en compañía de su Maestro destinado á leer las Sentencias en aquella ilustre Universidad. Aquí cursó Sto. Tomás tres años de Teología, que con el primero cursado en Colonia suman los cuatro cursos dogmáticos prescritos por las Constituciones de la Orden de Predicadores. En el primero de estos tres años tuvo por maestros al citado San Alberto Magno y al P. Juan Pungensasino, llamado el Parisiense; en el segundo al mismo San Alberto ya licenciado y maestro y al P. Estéban de Varnesia, bachiller ó pasante de la cátedra del P. Juan el Parisiense; y en el tercero á los ya citados PP. San Alberto Magno y Estéban de Varnesia.

Terminados los cursos auditivos de Santo Tomás y lectivos de Alberto Magno, maestro y discípulo regresaron á Colonia. Alberto Magno fue instituido regente del Estudio general de Colonia, creado en este mismo año de 1248 por el Capítulo general de la Orden de Predicadores celebrado en Paris, y Santo Tomás, al tenor de las Constituciones de la Orden, explicó cinco años, bajo la direccion de su maestro, Filosofía, Escritura sagrada y Sentencias, y escribió los opúsculos de *Ente et essentia*, de *Principiis naturæ* y otros.

En 1253 comenzó á leer las Sentencias en Paris, y aunque debía licenciarse en el siguiente año, no lo consiguió hasta Febrero de 1255 á causa de la oposicion que los académicos seculares hacían á los profesores dominicos y franciscanos. Por la misma razon no pudo doctorarse hasta Octubre de 1257, despues de haber hecho un viaje á la corte romana para defender ante el Papa Alejandro IV los derechos de los regulares, escribiendo aquella her-

mosa apología *Contra impugnantes religionem*, que redujo á menudo polvo las objeciones todas de Guillermo de Santo Amor. Por manera que al Angel de las Escuelas le costó un año de lucha recabar de la primera Universidad del mundo el grado de Licenciado, y dos años de iguales contiendas y una sentencia del Papa el conseguir el grado de Doctor. Continuó el Santo en París ocupando la cátedra hasta 1259, en que predicó la cuaresma, y salió despues para el Capítulo general que su orden celebró en Valenciennes. En este Capítulo se redactó el texto de *Studentibus* que se halla en las Constituciones de la Orden de Predicadores, para la direccion de los estudios en la misma Orden, debiéndose ese trabajo á Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, Pedro de Tarentasia (despues Innocencio V), Bonohomine Briton y Florencio Gálico, eminentes doctores parisienses que vestían el hábito dominicano. Santo Tomás explicó en París seis años continuados, y durante ellos escribió la *Exposicion sobre los iv libros de las Sentencias*, las *Quæstiones de Veritate*, *Seis Quodlibetos*, y probablemente las Exposiciones sobre *Isaías* y *San Mateo*; de manera que á los 32 años de edad Santo Tomás de Aquino había enriquecido la ciencia con ocho obras importantísimas, y capaces por sí solas de hacerle inmortal en la memoria de los hombres.

Desde 1260 á 1265 siguió el Angélico Doctor la corte Pontificia, enseñando casi siempre en las ciudades donde residían los Papas, y escribiendo las siguientes obras : *Segunda Exposicion sobre los iv libros de las Sentencias* (se perdió) ; *Commentarii in Aristotelis physica, ethica et metaphysica* ; *Summa philosophica contra gentilium errores* ; *Quæstiones de anima* ; *Expositio libri Job* ; *Officium Corporis Christi* ; *Contra errores Græcorum tractatus* ; *Catena aurea* ; *Exposiciones sobre San Lucas, San Marcos y San Juan* ; *Quæstiones de potentia Dei* ; seis *Quodlibetos* más y otros *opúsculos*.

Muerto el Papa Urbano IV, grande apreciador del mérito de Santo Tomás, y habiéndole sucedido en el Pontificado Clemente IV (5 Febrero 1265), concibió el Angélico Doctor el pensamiento de la SUMA TEOLÓGICA, la más grandiosa obra que produjo la inteligencia humana, y que por primera vez aparece ahora vertida á la lengua española. Santo Tomás de Aquino, que comprendió desde un principio la necesidad, la importancia y la trascendencia de este trabajo colosal, se consagró á él con todo el vigor de sus fuerzas intelectuales—aunque sin dejar de ocuparse en otros opúsculos de circunstancias—y dió á luz en cuatro años los dos primeros volúmenes, que comprendían la *Primera Parte* y la *Prima Secundæ Partis*. Llamado de nuevo á París para asistir al Capítulo general de la Orden en 1269, volvió á ocupar la cá-

tedra de Teología en aquella Universidad, escribió las *Quæstiones de virtutibus*, interpretó públicamente el *Evangelio de San Juan* y las *Epístolas de San Pablo*, y terminó la *Segunda Parte de la SUMA*, que había comenzado en Italia. Sucedióle en la cátedra (1271) el virtuosísimo P. Romano de Roma, sobrino carnal del Papa Nicolas III, y volvió nuestro Santo á Italia, no sin grandísimo sentimiento de la Universidad, que había ya depuesto sus infundados celos contra los PP. de la Orden de Predicadores, é instaba vehementemente al Capítulo general celebrado en Florencia para que le devolviera á Santo Tomás. Prevalció sin embargo la influencia de Carlos I, rey de las Dos Sicilias, y nuestro Santo fue destinado á la cátedra de Nápoles (1272)—cuyo arzobispado había declinado humildemente—terminando en esta ciudad las 90 cuestiones primeras de la *Tercera Parte de la SUMA TEOLÓGICA*, que suspendió repentinamente el 6 de Diciembre de 1273, sin que se le pudiera jamás persuadir á que continuara escribiendo.

Llamado por el Papa Gregorio X para que asistiera al Concilio de Lyon, emprendió el viaje en el rigor del invierno (Enero de 1274), llevando consigo el tratado que había escrito por orden de Urbano IV contra los Griegos, para convencerlos de error y de cisma. Su salud estaba quebrantada, y un presentimiento firme, y confirmado además por la vision del dia de San Nicolas, le aseguraba del próximo fin de sus dias sobre la tierra; sin embargo obedece como siempre á la voz del supremo pastor de la grey cristiana. El P. Reginaldo de Piperno, compañero del Santo Doctor, salió con él para asistirle: sin esa solicitud fraternal y caritativa, el hijo de los condes de Aquino, siempre poco ó nada preocupado de sí mismo, se hubiera olvidado de atender á las más indispensables necesidades.

En el castillo de Magenza se detuvo algun tiempo para despedirse de su sobrina Francisca de Aquino, casada con el conde de Cecano. La enfermedad se agravó, ocasionándole una inapetencia general. Tanto la sobrina como los facultativos le rodearon de los cuidados más delicados, para hacerle tomar algun alimento; el Santo creyó librarse de tantas importunidades, diciendo que tomaría gustoso una especie de pescado, comun en Francia, pero que no se hallaba en el Mediterráneo; mas cuando se le presentaron, se abstuvo de tocarlo por espíritu de mortificacion. Mejorado algun tanto, continuó su viaje, á pesar de la certidumbre en que seguía de su fin próximo; y como á causa de la fatiga y cansancio del mismo se agravase la fiebre, se detuvo en Fosa-Nova, abadía cisterciense de la diócesis de Terracina.

Al entrar, fue ante todo y segun su costumbre á saludar al Santísimo Sa-

cramento, y con la frente pegada al polvo derramó su alma en la presencia de Aquel que pronto le llamaría á su reino. Pasado el claustro, pronunció las palabras del Salmista : *Este es mi descanso para siempre*. Se le alojó en la celda abacial, donde estuvo enfermo cerca de un mes. Los religiosos del Císter no pudieron extremar más las pruebas que le dieron de veneracion y de amor ; creíanse honrados con servirle, y con ir ellos mismos al bosque, cortar la leña y traerla sobre sus hombros para la habitacion de aquel huésped, en quien veían á un ángel vestido de carne humana, y cuya paciencia, humildad, recogimiento y fervor en la oracion los tenía como estupefactos y fuera de sí mismos.

A medida que el Santo veía aproximarse la hora de su muerte, se inflamaba en nuevos deséos de poseer á su Dios. Repetía constantemente las palabras de San Agustin : *¡ Dios mio ! no empezaré á vivir verdaderamente, sino cuando vacio de mí mismo, me llene de tí y de tu amor. Aun soy una carga para mí, porque no estoy lleno de tí*. Rogáronle los religiosos que les explicase el Cantar de los Cantares, como San Bernardo había hecho en circunstancias semejantes : — *Dadme*, respondió, *el espíritu de San Bernardo, y haré lo que me pedís*. — ¡ Qué frase en boca de un Santo Tomás de Aquino ! Verdad es que no ha cometido en toda su vida, y en medio de una ovacion continuada, un solo pecado venial de soberbia : así lo canta la Iglesia. El Santo Doctor accedió á las instancias de aquellos amantísimos religiosos, y desde el borde del sepulcro, cantó como cisne divino el epitalamio amoroso entre el alma y Dios, delineado en el famoso cántico del más sabio de los reyes.

Mas, si su alma corría abrasada en pos de los perfumes del esposo celestial, el cuerpo sufría el contragolpe de tan continuado éxtasis, y su debilidad se aumentaba visiblemente. Rogó pues que le dejaran solo para consagrar á Dios los pocos momentos que le quedaban, y entregarse á sentimientos de fe, actos de adoracion, de amor, de accion de gracias, de humildad y contricion. Hizo confesion general de toda su vida con el P. Reginaldo, derramando abundantísimas lágrimas, no porque fueran grandes sus pecados — pues los que conocían su conciencia estaban persuadidos de que conservaba la gracia bautismal — sino porque la grandeza del amor le presentaba las faltas más ligeras como infidelidades é ingraticudes de gran consideracion. Manifestó al confesor su reconocimiento hácia la divina bondad, que siempre le había prevenido con la gracia, y conducídole como por la mano, preservando su alma de las caídas que destruyen la caridad ; y que solamente por un efecto de la divina misericordia se hallaba libre de todos los pecados, en los cuales no había caído.



Recibida la absolucion con todos los sentimientos de un verdadero penitente, el Santo Doctor pidió el Viático, rogando además á los que rodeaban su lecho, que le pusieran sobre la ceniza, para recibir á Jesucristo con más respeto. Así se hizo; y cuando el sacerdote le presentó la hostia consagrada, con lágrimas en los ojos y rebotando en devoción, exclamó: «Creo firmemente que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está en este augusto Sacramento. Os adoro, Dios mio y Salvador mio! Deséo recibirlos, ¡oh vos, que sois el precio de mi redención y el viático de mi peregrinación! Por vuestro amor he estudiado, escrito, predicado y enseñado sobre los misterios de la fe: espero que nada habré dicho contrario á la divina palabra; mas, si por ignorancia me hubiera sucedido, me retracto públicamente y someto todos mis escritos al juicio de la Santa Iglesia Romana». Luego el Santo se recogió para formar algunos actos de religión, recibió la Santa Comunión, y permaneció sobre la ceniza hasta que hubo terminado la acción de gracias. Las fuerzas se debilitaban por momentos, y quiso recibir la Extrema-unción con perfecto conocimiento y respondiendo él mismo á todas las oraciones de la Iglesia.

Así preparado para el último trance de la vida, se quedó tranquilo y gozando de una paz tan profunda, que se reflejaba en la serenidad de su semblante. Repetía de vez en cuando: «Pronto, pronto el Dios de todo cielo me colmará de sus misericordias y llenará todos mis deseos; pronto me saciaré en Él y beberé del torrente de sus delicias. Él me embriagará de la abundancia de su casa, y me hará contemplar la verdadera luz en su propia esencia, que es el manantial de vida». Los circunstantes prorrumpieron en lágrimas y sollozos, al ver extinguirse sobre la tierra la llama esplendorosa del genio y del amor purísimo de Dios; mas él les aseguró, para consolarlos, que esperaba gozoso la muerte, que era para él una ganancia. El P. Reginaldo, consagrado de alma y corazón al servicio del Doctor Angélico, manifestó su pena, porque ya no le vería triunfar de los enemigos de la Iglesia en el concilio de Lyon, y ocupar luego un puesto en el cual pudiera prestar mayores servicios aún á la esposa de Jesucristo. — Siempre, respondió el Santo con su humildad ordinaria, he pedido á Dios, como un favor señaladísimo, morir simple religioso, y ahora le agradezco la bondad que ha tenido en oirme. Llamándome al descanso de la gloria en una edad poco avanzada, me concede una gracia que ha negado á muchos de sus siervos. No os entristezca la suerte de un hombre, que se halla penetrado de la más viva alegría.

Manifestó en seguida al abad y religiosos de Fosa-Nova su profundo reconocimiento por todos los actos de caridad que con él habían practicado, y como uno de los religiosos le preguntase, qué había de hacer para vivir en perpetua fidelidad á la gracia, — cualquiera, dijo, que ande siempre en la presencia de Dios y esté dispuesto á darle en todo tiempo cuenta de sus acciones, no perderá su amor consintiendo en el pecado, — fueron las últimas palabras del Santísimo entre los Doctores. Oró algunos momentos, y se durmió en el Señor, el 7 de Marzo de 1274, poco despues de media noche, á los 48 años de su edad.

Al mismo tiempo Alberto el Grande, que estaba en Colonia, deshacíase en lágrimas en presencia de todos sus hermanos. Dios le había revelado el tránsito dichoso de su hijo en Jesucristo, como le llamaba el santo anciano y amantísimo maestro, que en los primeros albores del astro de Aquino le había visto proféticamente en el zenit de su inextinguible gloria. El rumor de la muerte del Santo se divulgó rápidamente : de todas partes acudieron en tropel á sus honras, que Dios señaló con admirables prodigios ; y las Universidades y el Concilio de Lyon y el mundo entero lloró la muerte del gran Doctor, como si el sol de la ciencia se hubiera extinguido para siempre en el oscuro valle del destierro : y habíase extinguido ciertamente, mas para brillar sin eclipse en los horizontes de la eternidad, y proyectarnos sus fulgores desde las resplandecientes colinas de la patria (1).

Así tejida á largos rasgos la serie de los años de SANTO TOMÁS DE AQUINO, vamos á ocuparnos en la SUMA TEOLÓGICA, que dejó sin acabar, pero que fue completada segun el plan del mismo Santo Doctor, sin necesidad de escribir una sola palabra, y solo con tomar de su exposicion al libro IV de las Sentencias las 99 cuestiones que faltaban y añadirlas á la SUMA en forma de *Suplemento*.

### III.

La SUMA TEOLÓGICA del Doctor Angélico abraza 611 cuestiones y 3.112 artículos en la forma que representa el siguiente

(1) Los restos mortales de Sto. Tomás de Aquino fueron trasladados á Tolosa de Francia por orden de Urbano V. Venéranse hoy en la basílica de S. Sernin, donde hemos tenido el consuelo de celebrar el sacrificio de la Misa el 27 de Marzo de 1877. En el Real Colegio de Dominicos de Ocaña, plantel fecundo de misioneros y de mártires, se conserva un omóplato del Santo Doctor engastado en plata de tosca labor, y encerrado en un hermosísimo relicario de estilo ojival. Tiene auténtica y se expone á la pública veneracion.

## SCHEMA.

| Partes.                            | Cuestiones. | Artículos. |
|------------------------------------|-------------|------------|
| Primera parte (1. p.).....         | 119         | 584        |
| Primera de la segunda (1. 2ª)..... | 114         | 619        |
| Segunda de la segunda (2. 2ª)..... | 189         | 917        |
| Tercera parte (3. p.).....         | 90          | 549        |
| Suplemento (Sup.).....             | 99          | 443        |
|                                    | 611         | 3.112      |

Tras una luminosa y profunda Introduccion acerca de la necesidad, condiciones, objeto y eminencia de la Sagrada Teología (C. 1), el Angélico Doctor entra de lleno en el océano de esa ciencia nobilísima, anteponiéndole una division tan sencilla como sublime. « Siendo, dice, el objeto de esta ciencia el conocimiento de Dios en sí mismo, y en cuanto que es principio y fin de las cosas, trataremos : 1.º de Dios (*Primera parte*) ; 2.º del movimiento de la criatura racional hácia Dios (*Segunda parte*), y 3.º de Cristo, que en cuanto hombre es el camino por el cual hemos de llegar á Dios (*Tercera parte*). Solo á Santo Tomás ha sido dado formular una síntesis tan completa y tan precisa de un objeto tan vasto ; como solo él pudo encerrar en los estrechos límites de una SUMA, mediante el método escolástico elevado á la más pura expresion, toda la doctrina cristiana, es decir, toda la Sagrada Escritura, todos los Concilios, todos los Santos Padres, todos los doctores y escritores eclesiásticos, y cuantas verdades vagaban dispersas en los escritos de los gentiles, especialmente en los de Platon y Aristóteles. Porque no hay que olvidarlo : Aristóteles hizo lo que Alejandro, su discípulo. Conquistó este el imperio de los pueblos ; conquistó aquel y organizó el imperio de las ciencias. A los conocimientos de todos los siglos añadió el Estagirita un inmenso caudal de descubrimientos propios, é hizo de seguida lo que vanamente se buscaría en la India ó en la China : clasificar ordenadamente todos aquellos conocimientos, distribuirlos en provincias, en partidos, en municipios, señalando á cada ciencia, y á veces á cada palabra, sus límites naturales. Y entre Platon y Aristóteles, entre la Academia y el Liceo, apénas hay, como observa Ciceron, más que diferencias de forma : *rebus congruentes, nominibus differebant*, estableciendo uno y otro la trilogía de los humanos conocimientos : *una pars est natura ; disserendi altera ; vivendi tertia* : la cosmología, la lógica y la moral ; la naturaleza, la verdad y el bien. Por eso

esos dos genios de la antigüedad serán los eternos polos de los conocimientos naturales, y por eso el Ángel de las Escuelas acometió y llevó á feliz término la árdua empresa de conciliar la filosofía pagana, y especialmente la de Aristóteles y Platon, con la doctrina católica, engastando en la SUMA TEOLÓGICA cuantas verdades encerraba aquella, irradiándolas con la purísima luz de la revelacion y haciéndolas servir á la causa de la fe.

¿Y en qué consiste, se nos preguntará, ese tan decantado método escolástico? — En dar una idea clara y precisa de lo que se enseña ; sentando para el efecto principios ciertos ; deduciendo de ellos las conclusiones que entrañan ; empleando solo términos precisos y previamente definidos ; evitando digresiones inútiles, ideas vagas y palabras de doble sentido ; y ordenando de tal manera los procedimientos racionales y la materia sobre que versan, que mutuamente se apoyen y mutuamente se esclarezcan. No otro es el método de Santo Tomás de Aquino.

Aparte del enlace de toda la SUMA, que hemos apuntado más arriba, y de la deducción tan natural como sencilla con que establece los grandes tratados de cada parte y las cuestiones de cada tratado, semejándose el conjunto de tan admirable doctrina á un frondoso árbol, cuyo tronco se trifurca ; y cuyas ramas principales se subdividen aún en tratados, cuestiones y artículos, recibiendo todas las conclusiones la fuerza y la vida de la armonía y del enlace del conjunto, como las hojas reciben la savia del tronco que las sustenta ; aparte de esta belleza del conjunto y de este vigor de raciocinio que todo lo ilumina, y que es la prueba más palpable de la clarísima inteligencia de Santo Tomás de Aquino y del dominio absoluto que ejercía sobre las materias que trataba, debemos aún fijarnos, como punto de descanso, en el mecanismo de cada artículo.

Comienza este planteando la cuestion y poniendo á continuacion las dificultades que al parecer militan contra la verdad que se investiga ; sigue la exposicion de esta verdad, las pruebas sobre las cuales descansa y la conclusion que se deduce de aquellas pruebas, cerrando el artículo con la respuesta á las dificultades propuestas al principio. De manera que las razones en pro y en contra están en la SUMA TEOLÓGICA como dos ejércitos enemigos en campaña, cuyas armas desnudas y afiladas no tienen otro adorno que su fuerza. El procedimiento es ora sintético y ora analítico, y la precision geométrica en uno y otro caso.

Enumeraremos rápidamente algunas de las tres mil ciento doce conclusiones que encierra este libro incomparable.

## IV

## PRIMERA PARTE.

Divídela el Santo Doctor en tres grandes tratados : 1.º *de essentia divina*; 2.º *de distinctione personarum*; 3.º *de processu creaturarum ab ipso Deo*; ó lo que es igual : de Dios uno, de Dios trino, y del mundo espiritual y corporal, invisible y visible.

El tratado de *Dios uno* abraza las grandes cuestiones de la existencia de Dios, de su simplicidad, de sus perfecciones y de la manera como puede ser visto y poseído por la criatura. La ciencia divina, admirablemente tratada, se resume en estas profundas palabras : « Conociendo Dios todo lo que la criatura puede hacer, ó pensar, ó decir, y tambien todo lo que Él mismo puede hacer, áun lo que no es en acto; bien se puede decir que tiene ciencia áun de las cosas que no son, ó de los no entes. — Pero en las cosas que no son en acto debe notarse cierta diversidad. Unas, aunque no son actualmente ahora, han sido ó serán : estas se dice que Dios las conoce con *ciencia de vision*; porque como su inteligencia, que es su propio ser, tiene por medida la eternidad, que, existiendo sin sucesion, comprende todo el tiempo, la mirada presente de Dios abarca el tiempo todo, y todas las cosas existentes en cualquier tiempo, como sometidas á ella presencialmente. — Otras cosas existen en potencia de Dios ó de la criatura; las cuales, sin embargo, ni existen realmente, ni existirán; y respecto de estas no se dice que Dios tiene ciencia de vision, sino de *pura inteligencia*. Nos servimos de esta locucion, porque las cosas que se ven tienen en nosotros distinto ser del que tienen fuera del que las ve (1). Por manera, que para el Angélico Doctor la división de la ciencia de Dios en ciencia de *vision* y de *pura inteligencia* es adecuada, está basada en un fenómeno psicológico, y no admite medio alguno.

Enlazada con esta luminosa teoría de la ciencia de Dios está la predestinacion á la gracia y á la gloria, que tomada en conjunto es eterna y efecto solo de la bondad divina, sin que sea posible distinguir en ella lo que es efecto del libre albedrío y de la misma predestinacion, como no se puede distinguir lo que es efecto de la causa segunda y de la causa primera. Santo Tomás, apoyándose en la sentencia del Apóstol : *No somos capaces de pensar alguna cosa por nosotros mismos, como de nosotros mismos* (2), dice que no

(1) C. 14, a. 9.

(2) 2.ª á los Corint. III, 5.

hay principio anterior al pensamiento ; y, si este nos viene de Dios, todo el efecto de la predestinacion tiene por causa la divina bondad, á la cual se ordena como á su fin, y de la cual procede como del primer principio motor (1).

Al lado de estas cuestiones interesantes de la esencia y atributos divinos, trata el Angélico Doctor de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello ; expone las teorías de la verdad y de la falsedad, de las idéas, de la vida y del grado de bondad que corresponde á las criaturas por razon de su ser, por las perfecciones accidentales que les sobrevienen y por razon del fin á que están ordenadas y al cual llegan ; condiciones todas que las alejan infinitamente de la bondad absoluta y esencial de Dios. Como prueba de la altura en que se coloca nuestro Santo, áun cuando toque de pasada esas cuestiones filosóficas, veamos cuánta luz derrama sobre la teoría de la belleza, explicando en una respuesta las palabras del Areopagita, *bonum laudatur ut pulchrum* : « Lo bello se refiere á la facultad intelectiva ; porque se dicen bellas las cosas que agradan á la vista (*sensitiva ó intelectual*) : así que lo bello consiste en cierta debida proporcion, porque el sentido se recrea en las cosas debidamente proporcionadas, como semejantes á él ; por cuanto el sentido es tambien cierta razon, así como lo es toda facultad cognoscitiva. Y, como el conocimiento se adquiere por la asimilacion, y esta se refiere á la forma ; lo bello corresponde, propiamente hablando, á la razon de causa formal » (2). « Para la razon de bello, dice en otra parte, se requiere que el apetito (*sensitivo ó racional*) descanse en su mirada y conocimiento : por cuyo motivo los sentidos de la vista y del oido, que son más cognoscitivos y sirven más á la razon, tienen mayor relacion con lo bello : hallamos belleza en los colores y en los sonidos, mas no decimos que la haya en los olores y sabores. Y así aparece que lo bello añade sobre lo bueno cierto respecto de orden á la facultad cognoscitiva ; de manera que se llama bueno lo que simplemente agrada al apetito, y bello aquello en cuya aprehension ó conocimiento se encuentra complacencia ó descanso » (3). Basten estas citas para demostrar que los escolásticos, y especialmente el Príncipe de la escolástica, tenían idéas luminosas, precisas y exactas sobre el carácter de la belleza.

Comienza el tratado de la *Trinidad* en la cuestion veintisiete y acaba con la cuestion cuarenta y tres, desenvolviendo en él la admirable doctrina católica acerca de las procesiones ó emanaciones divinas, permanentes y eternas, de las relaciones reales fundadas en aquellas inefables procesiones, y de

(1) C. 23, a. 5.

(2) C. 5, a. 4, ad. 1. m.

(3) 1.ª 2.ª C. 27, a. 1, ad 3.º

las personas que por aquellas relaciones se constituyen. Parécenos supérfluo notar, que siendo Dios subsistente por sí mismo, y siendo esta subsistencia comun á las tres divinas personas, Dios no es, como pretenden los atéos vergonzantes de nuestros dias, el *resúmen de nuestras necesidades suprasensibles, ni la categoría del ideal, ni el cósmos que pierde su realidad al divinizarse, ni ese todo que entra en la unidad orgánica del ser universal*, ni ninguna, por fin, de otras fórmulas huecas y contrarias al sentido comun, con las cuales intentan los adversarios de un Dios personal encubrir el horror que inspiran sus doctrinas panteistas, atéas y materialistas. Dios obra, y obra con conocimiento de un fin preconcebido, con sabiduría infalible; luego es subsistente y personal, independiente y libre, y distinto esencialmente del cósmos al cual da el ser. Cinco cosas se necesitan segun el Angélico Doctor para constituir una persona: 1.<sup>a</sup> Que sea sustancia; 2.<sup>a</sup> Que sea de naturaleza intelectual; 3.<sup>a</sup> Que sea ente completo; 4.<sup>a</sup> Que sea incomunicable; 5.<sup>a</sup> Que subsista por sí misma, sin necesidad de sujeto que la sustente. Y, como todas estas perfecciones se encuentren en Dios, Dios es subsistente y personal, debiendo sin embargo advertir, que la incomunicabilidad corresponde á Dios por razon de las personas, no por razon de la esencia que es comunicable; y así, aunque hay en Dios subsistencia absoluta, prescindiendo de las personas, no hay una persona absoluta, ni por lo mismo cuatro personas. La sustancia, la inteligencia, la independencia de subsistencia, la tiene la persona divina por razon de la esencia; la incomunicabilidad le viene de las relaciones.

No pasarémos en silencio las profundas nociones filosóficas que da el Santo Doctor del Verbo en su triple acepcion, para explicar el Verbo de Dios y distinguir con claridad, en misterio tan profundo, lo que es absoluto y lo que es relativo tanto en la inteleccion divina, respecto á la procesion del Hijo, como en la volicion ó amor para dar á conocer la procesion del Espíritu Santo. En cuanto puede ser explicado el misterio inefable de la Trinidad lo ha sido por Santo Tomas de Aquino.

La produccion de las criaturas, su distincion, y su conservacion y gobierno constituyen las tres subdivisiones del grandioso tratado de la *Creacion*. La primera produccion de las criaturas ha sido por verdadera creacion, sin que nada preexistiese más que la virtud infinita y omnipotente de Dios. Todas las criaturas son limitadas en su ser, y por lo mismo tienen un ser participado que han recibido del Ser por esencia, del Ser subsistente por sí mismo, que solo puede ser Dios. Y el acto de la creacion es propio de la di-

vinidad, en sentir de Santo Tomas, porque es no solo la produccion de *tal ser*, sino del *ser* en general, del *ser universalísimo* que yace en el fondo de toda subsistencia que se saca de la nada, y que solo puede ser producido por la causa universalísima, que es Dios : solo el acto puro puede obrar prescindiendo de toda potencia, de toda materia, sin que las causas segundas puedan intervenir ni como instrumento en esta evocacion admirable del no ser al ser. El conciso artículo tercero de la cuestion 45 pulveriza por completo la fantástica y panteística creacion de Cousin, que no ha sabido distinguir la creacion activa de la pasiva, y ha explicado el dogma católico por una evolucion de la esencia divina. Esta divina esencia es la forma ejemplar de la creacion, contra lo que afirman Ockam y Descartes ; á semejanza de cuya forma ó idéa crea Dios, permaneciendo la idéa divina externa á todo lo creado, contra el parecer de los hegelianos.

Tampoco parece que se ocultó á Santo Tomas de Aquino la doctrina del transformismo, que tanto favor ha alcanzado en nuestros dias. En el artículo segundo de la cuestion 44 habla de filósofos que, suponiendo increada la sustancia de los cuerpos, explicaban sus trasmutaciones por la *amistad*, la *lucha*, la *inteligencia*, etc. ; mientras que en el artículo cuarto de la cuestion 90, refiere unas palabras de San Agustin *qui ponit, quòd corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes;... « ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, etc. »* Parécenos que la *seleccion natural*, la *lucha por la existencia*, la *seleccion sexual* y la *correlacion del crecimiento* de Darwin, se hallan aquí más que indicadas, y algunas por su propio nombre (1). El transformismo en las sustancias materiales no es indigno de la perfeccion del creador ; tiende á la unidad fundamental del mundo orgánico que seduce á primera vista, y ha corregido en parte la intemperancia de los clasificadores de la fauna ; pero es el caso que tal como lo presenta Darwin está destituido de todo fundamento y pugna con los principios del sentido comun : le faltan datos científicos en que apoyarse, y tiene de frente todos los axiomas de la metafísica.

Cuantos datos registra la Historia y la Paleontología prueban la tesis de Santo Tomas, de que las especies son inmutables é intrasformables como los números (c. 118, a. 2, ad 2.<sup>m</sup>), y la fisiología á su vez afirma unánimemente por boca de sus representantes más autorizados, que los productos híbridos son estériles ; por eso Darwin acusa de infidelidad á los archivos del mundo, y se acoge al misterio de los tiempos prehistóricos y á lo desconocido. En

(1) Véase tambien la *Summa contra gentiles*, libro 2, c. 41.



todo caso la creacion se demuestra filosóficamente por los principios del Doctor de Aquino, y la autogénesis del mundo es tan contraria á la Metafísica como á la fe católica.

Supone Darwin que, si la especie se cambia en raza, tambien puede cambiarse en otra especie ; es decir, que si yo hice el viaje de Madrid á Manila, tambien podré hacerlo de la tierra á la luna. Así no se defienden sistemas. Huxley lo dijo : no se puede aceptar el transformismo como tésis, ínterin no se demuestre que la seleccion puede originar una especie fisiológica. Empero dado el caso que este hecho se demostrase ¿se invalidarían los argumentos de Santo Tomas en favor de la creacion ? El transformismo en las especies ¿podría llevarnos racionalmente al transformismo en los reinos ? ¿Llegaríase á sostener que la vida animal ha surgido de la vida vegetal ? ¿Descenderíase hasta la *monera*, hasta el organismo sin organizacion ? ¿Admitiríase la generacion espontánea, y buscaríase el origen de la vida en las fuerzas fisico-químicas ? Porque es preciso no detenerse, una vez colocados en la pendiente: ó retroceder, ó descender al abismo. Pero no : la vida no nace de la muerte, y Santo Tomas prueba hasta la evidencia (C. 75, a. 1) que el cuerpo como tal no tiene vida ni puede tampoco ser principio de ella. Por eso la escuela ha repetido de siglo en siglo : *Omne natum ex ovo. Omne primum perfectum. Nemo dat quod non habet.*

Ni áun cuando se demostrara la existencia de un proto-organismo, que condensara la vida de toda la naturaleza ; áun cuando se admitiera que una célula elemental, perfeccionada por el concurso de las fuerzas cósmicas, llegara á ser la madre de todos los vivientes ; áun así no se habría eliminado del mundo al Dios providente, que, como dice Lyell, fuese el arquitecto del plan admirable que presentan los seres vivos. ¿Acaso se elimina á Dios, solo por el placer de estatuir la *seleccion natural*, que indaga, mide y ordena como un poder inteligente ? ¿Es que Dios no hace falta para sacar de la nada á esa célula elemental ? ¿Acaso existe por sí misma ? Aquí nos encontramos de nuevo al comienzo de la cuestion. Sin la creacion no se da un paso ; la creacion todo lo explica. Porque el existir por sí mismo, áun para una célula elemental, no es una cosa baladí ; ántes es la primera y la mayor de todas las perfecciones. Suponed á esa célula eterna, inmutable, inmensa ; todo es nada, si esas perfecciones las tiene como recibidas ; pero suponedla eterna en virtud de la necesidad de su ser ; suponedla eterna, porque es imposible que no exista, y entónces tiene todas las perfecciones. ¿Cómo pues es tan perfecta y lo ignora ? Porque ya hemos convenido en decir, que solo despues de largas

y contingentes evoluciones llega esa molécula á ser vida y pensamiento y conciencia. ¡ Oh qué abismos y qué absurdos !

La eternidad del mundo no repugna á la razon, y solo por la fe sabemos que esta fue sacada de la nada en el *principio* del tiempo; en el Verbo estaba como en su *principio* ejemplar, y ántes que ninguna criatura hubiera tenido *principio*. Segun el Santo Doctor Dios crió á la vez las naturalezas angélicas, el universo y el tiempo, que es la medida de la sucesion de las cosas.

La *distincion* de las criaturas procede igualmente de la intencion del primer agente, cuya bondad inagotable se refleja en la gradacion y armonía de los seres, que limitadamente la participan, y cuyo conjunto más admirablemente la representa. Y esta unidad de fin, como la unidad de principio, que informan toda la creacion y la ordenan y la armonizan, y la han sometido á leyes inmutables en su conjunto, hacen que el universo, por más extenso y complicado que quiera suponerse, no deje de ser uno solo.

Como todo ente es bueno en cuanto tal, la naturaleza del mal, que tanto había fatigado las inteligencias más privilegiadas de la antigüedad, incluso al mismo Aristóteles, no ofrece para Santo Tomás dificultad alguna en su explicacion. El mal es una privacion del ser, del bien, que contribuye á su manera é indirectamente á la hermosura del universo, al esplendor de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello, como las tinieblas contribuyen á realzar la hermosura de la clara luz del dia. El mal, bien sea puramente físico ó bien tome el carácter de pena, es simplemente la resta de una perfeccion que pertenece á la integridad del bien segun su especie y su fin; miéntras que el mal moral, ó la culpa, es solamente la falta de órden en la voluntad culpable. Por eso la causa del mal es siempre el bien, que unas veces por ser defectible en su accion no consigue el objeto que se propone ó que debe proponerse, sino de una manera incompleta; y otras la misma causa que aunque eficaz produce de pasada y accidentalmente algun mal que es inevitable, si ha de conseguirse el bien. Corolario de estas premisas sencillas y sublimes á la vez es la imposibilidad metafísica de que exista un primer principio esencialmente malo (C.<sup>s</sup> 48 y 49).

Nada dirémos de la naturaleza, del movimiento, del conocimiento, de la voluntad y del amor de los ángeles; de sus relaciones con el mundo material, con el espacio, el lugar y el tiempo; de su creacion, de su gloria, de su culpa, de su pena y de su comercio en particular con los hombres. Nadie como el Angélico rasgó el velo que ocultaba á la razon del hombre esa creacion admirable de la divina omnipotencia.

Respecto á la creacion material el angélico Doctor pone los principios de una exégesis, que puede ser á la vez racional, científica y religiosa, si algun dia la ciencia dice la última palabra sobre los orígenes misteriosos del globo que nos sustenta. Moisés, dice, hablaba á un pueblo rudo, y llamó *tierra* á aquella materia creada en el principio, é informe relativamente, que pasó más tarde á ser no solo la tierra, sino los demas elementos materiales que entran en la composicion de las sustancias terrestres, ó acaso más bien de todas las sustancias opacas ; así como llamó *cielo* al cuerpo diáfano privado aún de la hermosura de la luz. (El cielo fue formado el dia segundo, y la tierra el dia tercero). Empero ántes de esa grandiosa obra de la distincion de los seres existía ya creado por Dios desde el principio del tiempo un abismo informe y vacío y un espacio tenebroso sobre la superficie de ese abismo. Moisés llama al abismo tierra y á las tinieblas cielo. ¿Cuánto tiempo transcurrió desde aquella creacion hasta la aparicion de la luz, primera obra de la distincion de los seres? No lo sabemos. ¿Cuántos años ó cuántos siglos permaneció el abismo inane, vacío, sin ornato é invisible (*invisibilia et incomposita*, segun leen los Setenta), ántes de separarse las aguas y dar comienzo la indicada distincion? Tampoco sabemos una palabra de esa incubacion misteriosa.

Expositando el Santo las palabras del Génesis *separó las aguas que estaban debajo del firmamento de aquellas que estaban sobre el firmamento* (C. 68, a. 3), insiste de nuevo en que Moisés condescendía con la imbecilidad y rudeza del pueblo al cual hablaba, y que solo les proponía las cosas sensibles ; pudiendo entenderse por agua la materia diáfana y etérea en la que giran los astros. Y, si tan amplia base de interpretacion establecía en el seno de la Edad Media, cuando las ciencias naturales no prestaban el concurso que hoy á la inteligencia del Génesis, fácil es deducir la altura á que el Doctor de Aquino se hubiera remontado, á poderse apoyar en observaciones científicas.

El mundo aparece ordenado á un fin, que le es extrínseco lo mismo que su primer principio ; y en prueba de la primera parte de esta tésis observa Santo Tomas que en las cosas naturales siempre ó casi siempre acontece lo mejor, cosa que no sucedería sin una inteligencia ordenadora, y por ende gobernadora ; porque gobernar es conducir las cosas á su fin. Y, como perfeccionar ó conducir al fin, corresponda al mismo que produce ó da el ser ; síguese que, siendo Dios la causa del mundo, es tambien su gobernador y su fin, sin que nada se sustraiga á su accion inefable, íntima y universal, aunque en la ejecucion del plan soberano de su providencia se asocie las causas

\*\*\*

segundas como participantes de su bondad. La parte que en este plan vastísimo toca á los ángeles buenos, á los ángeles malos y al hombre, hállase admirablemente explanado en las últimas cuestiones de la *Primera Parte*.

## V.

## SEGUNDA PARTE.

Terminado el grandioso tratado de Dios y de las cosas que de Dios proceden, pasa el Angélico Doctor á ocuparse del hombre, que es imágen de Dios, y que, dotado de libre albedrío, es principio potestativo de sus actos. Por estos actos puede el hombre llegar á Dios, que es su fin y su bienaventuranza : y, como el fin sea á las acciones lo que el primer principio á las conclusiones especulativas ; lo primero que mueve, lo que ilustra y lo que informa el progreso operativo, de ahí el que Santo Tomas comience esta parte de la SUMA por el fin del hombre. Los actos por los cuales consigue el hombre su fin, unos son propios del hombre (*actos humanos*), y otros le son comunes con los animales (*pasiones*) ; los actos humanos, como más inmediatos al fin, llaman ántes la atención del Santo, para pasar luego á las pasiones. Vienen en seguida las causas de estos actos, intrínsecas unas (*potencias, hábitos y virtudes* ; con sus anexos los *dones*, las *bienaventuranzas* y los *frutos* ; y con sus contrarios los *vicios* y los *pecados*), extrínsecas otras (la *ley* y la *gracia* con las cuales nos instruye Dios y nos ayuda) y finalmente el *mérito* que es efecto de la gracia y con el cual se consigue el fin.

Sabido es que la *Segunda Parte* de la SUMA TEOLÓGICA, á causa de su grande extension, fué subdividida en dos secciones que recibieron el nombre de *Prima Secundæ Partis* y *Secunda Secundæ Partis* (1-2 y 2-2). La *Prima Secundæ* abraza los tratados cuyos títulos se han indicado arriba ligeramente, pero examinando las materias bajo un aspecto fundamental, ó general, como dice el Santo Doctor. Considerando empero el mismo Angélico que los tratados morales universales son ménos provechosos, porque las acciones que han de ser regidas por ellos son siempre particulares ; propúsose tratar de nuevo de cada vicio y virtud particularmente considerada, tanto respecto al comun de los hombres, como por lo que interesa á los diferentes estados de la vida : tal es el objeto de la *Secunda Secundæ*.

El método empleado en materia tan complicada es una de las maravillas de la SUMA. Reduce el Santo las virtudes á siete : las tres teologales y las

cuatro cardinales, afiliando á estas últimas todas las demas virtudes morales, unas como partes subjetivas, otras como partes integrantes, y finalmente otras como partes potenciales ; y á continuacion de la luminosa doctrina sobre cada una de estas virtudes expone el Doctor Angélico la doctrina de los dones que les corresponden, de los vicios que les son contrarios, y de las obligaciones afirmativas ó negativas que imponen al cristiano.

Desde la cuestion 183 trata el Santo de las obligaciones y de los diferentes estados de los hombres, en general primeramente, y despues del estado episcopal, del estado religioso y de las diferentes órdenes religiosas.

No es posible hacer un análisis de las materias más importantes que aquí se explanan. Séanos permitido, sin embargo, tomar algunos textos que presenten el pensamiento del Santo Doctor sobre las célebres controversias de la *promocion física* y de la *gracia eficaz ab intrinseco*, que son cuestiones, por decirlo así, inseparables, afectando una al órden natural y al sobrenatural la otra. Para cuya inteligencia establecemos los siguientes postulados, que pertenecen á nuestro Santo : 1.º Dios es la causa primera é inmediata de todos los entes naturales y sobrenaturales ;—2.º El hombre es causa segunda subordinada en el obrar á la primera causa ; es por naturaleza indiferente para obrar ó no obrar ; y es ademas incapaz por sí mismo de producir ningun acto sobrenatural meritorio de la gloria ;—3.º La accion y el poder de ejecutarla son dos entidades distintas, así en el órden natural como en el sobrenatural : la primera es más noble y más perfecta que la segunda.—Por eso dice el Santo que las causas segundas son respecto á la causa primera lo que es el instrumento respecto al artífice que lo maneja : el instrumento en cuanto tal no tiene virtud propia para obrar, sino que obra siempre por la virtud del artífice, que préviamente lo mueve y lo maneja : «El primer agente » mueve al segundo para obrar, y por eso obran todos por la virtud de Dios ; » y Él es la causa de todas las acciones de los agentes... y no solo mueve » Dios las cosas á la obra, aplicando sus formas y virtudes á la operacion » —como el artífice aplica la sierra para aserrar, sin darle la forma dispositiva » que tiene,—sino que da ademas á las criaturas que obran sus formas dispositivas y las conserva en el ser » (1, p. C. 105, a. 5). Es decir, que la criatura en manos de Dios recibe algo más que un instrumento en manos de un artífice, porque este solo da al instrumento el obrar ; Dios da á las causas segundas el obrar y el poder obrar : *mouet ad agendum et dat virtutem agendi*. « Todos » los movimientos así corporales como espirituales redúcense al primer agente, que es Dios ; y así por más perfecta que se suponga una naturaleza

» corporal ó espiritual, no puede proceder á su acto sino movida por Dios...  
 » Y así la accion del entendimiento y de cualquier ente creado depende de  
 » Dios en cuanto á dos cosas : porque recibe de Él la perfeccion y la forma  
 » por la cual obra, y porque es movida por Él á la accion» (1, p. c. 109, a. 1).  
 « A la divina Providencia pertenece no el corromper la naturaleza de las co-  
 » sas sino el conservarlas : por lo cual mueve todas las cosas segun su propia  
 » condicion ; de manera que por la mocion divina se sigan efectos necesarios  
 » de las causas necesarias, y efectos contingentes de las causas contingentes.  
 » Y, como la voluntad sea principio activo no determinado á una cosa sola,  
 » sino indiferente á muchas ; Dios la mueve, sin determinarla á una cosa por  
 » necesidad, sino permaneciendo el movimiento contingente y no necesario».  
 « Si Dios mueve la voluntad para algo, en este supuesto es imposible que la  
 » voluntad no se mueva á ello» (1-2.<sup>o</sup> C. 10, a. 4). « Por lo mismo que nada  
 » resiste á la voluntad divina, síguese que no solo se hagan las cosas que  
 » Dios quiere, sino que se hagan de la manera que Dios quiere ; y quiere que  
 » unas sean necesarias y contingentes otras» (1, p. c. 19, a. 8). « La virtud  
 » natural conferida á las cosas naturales por su institucion, les está inherente  
 » como una forma que tiene *ser* rato y firme en la naturaleza ; pero lo que  
 » Dios hace en la cosa natural para que obre actualmente, es solo una *inten-*  
 » *cion* que tiene un *ser* incompleto, á la manera que están los colores en el  
 » aire y la virtud del arte en el instrumento del artífice. Pues así como á la  
 » segur se le puede dar el corte como forma permanente, pero no se le puede  
 » dar de la misma manera la virtud del arte, sin darle entendimiento ; así á  
 » una cosa natural se le puede conferir virtud propia que esté en ella como  
 » forma permanente, pero no se le puede conferir aquella otra *virtud* con la  
 » cual obra *ad esse*, en cuanto es instrumento de la causa primera, á no ser  
 » que tambien se le dé el que sea principio universal del ser (*lo cual es lo*  
 » *mismo que dar entendimiento á una segur*) ; ni á la virtud natural se le puede  
 » conferir que se mueva á sí misma, ni que se conserve en su ser. Luego, así  
 » como el instrumento no puede obrar sin el movimiento del arte, tampoco  
 » las cosas naturales pueden hacerlo sin la operacion divina» (Cuest. III *de*  
*potentia*, a. 7, ad 7<sup>m</sup>). Este pasaje pareció decisivo al mismo P. Suárez.

Aunque estos testimonios hablan en general de toda causa segunda, y, como hemos dicho, la premocion física en ellos establecida trae en pos de sí la gracia eficaz, sin que haya motivo alguno para creer que seamos más independientes de Dios en el orden sobrenatural que en el natural, vamos á citar otro que se refiere en particular á la gracia y al *uso* que proviene de la

misma gracia eficaz, y que el Angel de las Escuelas atribuye a Dios : « Es » claro que todo beneficio conferido al hombre en orden á la salud es efecto » de la divina predestinacion ; el beneficio divino no se extiende únicamente » á la infusion de la gracia por la cual el hombre se justifica, sino tambien » al uso de la gracia... Y así el mismo uso de la gracia procede de Dios». (*Ad Rom.* 9, Lect. 3.) Parécenos que basta.

Tratándose de una materia acerca de la cual la Iglesia no ha pronunciado fallo alguno definitivo, no serémos nosotros quienes neguemos á los adversarios el derecho que les asiste de impugnar la teoría tomista. Invaliden, si pueden, las razones de Santo Tomás de Aquino ; mas no las desfiguren, no las tergiversen, porque esto sería señal inequívoca de debilidad y de escasez de razones. Cuanto mayor es el adversario, más noble es el triunfo. ¿ A qué conduce esa manía de ayer de querer arrancarnos unas armas, cuya legítima posesion han reconocido los fundadores y principales paladines de la escuela disidente ?

Hemos hecho una lijera indicacion sobre la teoría tomista de la *gracia*, que es causa estrínseca de los actos humanos, y vamos á intentar lo mismo acerca de las *leyes*, sintiendo en el alma no poder ocuparnos en reseñar los grandiosos tratados de las *pasiones*, de las *virtudes*, de los *vicios*, etc.

Abraza el tratado de las *leyes* 19 cuestiones divididas en 96 artículos, cuya importancia jamás será suficientemente encarecida. Trátase en él de la esencia de la ley en general, del legislador, y de la promulgacion de la ley, condicion indispensable para que obligue ; y se ponen los fundamentos de la legislacion con una sencillez filosófica que sorprende (c. 90). La division de la ley en eterna, natural, humana y divina ; la necesidad y objeto propio de todas estas leyes y sus efectos son la materia de otras dos cuestiones, pasando en seguida el Santo Doctor á tratar de cada clase de ley en particular. « La » ley humana, dice, tiene por fin la utilidad de los hombres : mas, como no » es la primera regla de los actos humanos, sino inferior á la ley natural y divina ; es preciso, añade con San Isidoro, que sea *conforme á la religion* (regulada por la ley divina), *conveniente á la disciplina* (regulada por la ley natural) y que *aproveche para la salud* (se ordene á la utilidad de los hombres) ». Teniendo presentes estas condiciones se harían pocas leyes, como quiere el mismo Santo Doctor, pero más fecundas en resultados. Divídese la ley humana en derecho de gentes y derecho civil, y tambien puede dividirse indeterminadamente en derecho ó legislacion eclesiástica, militar, administrativa, etc. ; miéntras que, si se quiere dividir la ley humana por res-

pecto al legislador, entónces tendremos : *constituciones* ó pragmáticas de los príncipes en las monarquías ; *senatus-consulta* en el régimen aristocrático ; *derecho pretoriano* en las oligarquías , y *plebiscitos* en las democracias. La tiranía , que es la corrupcion del poder público , no hace leyes , porque no ordena sus mandatos á la utilidad comun de los hombres , condicion indispensable de toda ley. Hay , concluye el Santo , otra forma de gobierno mezclada de las anteriores y que es la mejor ; y en esta es ley *lo que los ancianos y la plebe han sancionado* , como dice San Isidoro (C. 95, a. 4). Prosigue analizando las demas condiciones y efectos de la ley humana , para entrar de seguida en la divina , dando comienzo por la *ley antigua*. ¡ Qué doctrina tan luminosa consigna el Santo al examinar la ley promulgada por Moisés ! Toda ella no tiene más que un precepto final , *el amor de Dios y del prójimo* , aunque por razon de los medios para llegar á aquel altísimo fin tiene diversidad de preceptos *morales , ceremoniales y judiciales*. Examinando los preceptos morales dados á los hebréos , presenta el Angélico un cuadro encantador del Decálogo , que encarecidamente recomendamos á los amantes de estudios serios y profundos. Los preceptos ceremoniales se dividen en cuatro clases ; eran una figura mística de la venida y de los misterios del Mesías ; caducaron con la muerte del Salvador , pero no se proscribieron hasta la promulgacion del Evangelio , para que la Sinagoga fuese sepultada con honor. Los preceptos judiciales tenían por fin la utilidad de la república judáica , en cuyo exámen hallará el lector importantes máximas de política cristiana.

La esencia , los efectos , la duracion de la ley evangélica y su comparacion con la antigua ley cierran brillantemente el tratado de las *leyes* de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Como más arriba hemos apuntado , el objeto de la *Secunda Secundæ* son las virtudes teologales y las virtudes morales examinadas en particular , y un utilísimo tratado final de las obligaciones de cada estado. En la *Prima Secundæ* había el Santo Doctor establecido los principios fundamentales de una division que nada deja que desear , y á la cual subordina todas las cuestiones de la *Secunda Secundæ*. « El número—había dicho , hablando de las virtudes » humanas—puede tomarse segun los principios formales , ó segun los sujetos ; » y de ambas maneras hay cuatro virtudes cardinales. El principio formal de » la virtud moral es el bien racional , que puede considerarse de dos mane- » ras : 1.<sup>a</sup> en cuanto consiste en la *misma consideracion de la razon* , y así ha- » brá una virtud principal llamada PRUDENCIA ; 2.<sup>a</sup> en cuanto que el órden » de la razon se pone en *otra cosa* ; y esta otra cosa , ó son las *operaciones* y



» entónces tenemos la JUSTICIA, ó las *pasiones* y en este caso hay que esta-  
 » blecer dos virtudes ; porque el órden que la razon ha de poner en las pa-  
 » siones difiere segun la repugnancia de estas á la razon, que es de dos ma-  
 » neras : 1.<sup>a</sup> en quanto la *pasion induce á una cosa contraria á la razon*, y en  
 » este caso la *pasion* ha de ser reprimida por la TEMPLANZA ; 2.<sup>a</sup> en quanto  
 » que la *pasion retráe de lo que dicta la razon*, como cuando teme los peligros  
 » y penalidades, en cuyo caso es necesario que el hombre se afirme en el *dic-*  
 » *támen de la razon, para que no retroceda*, y para esto está la FORTALEZA ». Esto en quanto á los principios formales de las virtudes ; en quanto al sujeto, es tambien cuádruple. « Uno esencialmente racional (*la misma razon*) que es » perfeccionado por la PRUDENCIA ; otro participa de la razon y se subdivide » en tres : la voluntad, que es sujeto de la JUSTICIA, la concupiscible, que es » sujeto de la TEMPLANZA, y la irascible, que es sujeto de la FORTALEZA » (1, 2.<sup>a</sup>, C. 61, a. 2).

La prudencia es para SANTO TOMÁS la reina de las virtudes morales y debe dirigirlas á todas, no siendo perfecta ninguna otra si no va informada del consejo, de la prevision, de la circunspeccion y de las demas partes integrales de esta virtud excelsa. Ella es necesaria á súbditos y á reyes, y aliada con la justicia constituye los eternos polos de la felicidad de los pueblos ; y, aunque el reino sea en principio la mejor de las formas políticas—y haya por lo mismo una prudencia especial, que el Doctor Angélico llama régia—á ella deben aspirar tambien, como á ideal completo y acabado, las demas formas políticas que son justas en su clase : la *aristocrática* (gobierno de la grandeza), la *timocrática* (gobierno de la opulencia), la *oligocracia* (gobierno de algunos de determinadas clases), y la *democracia* (gobierno popular). Solo una forma de gobierno, la *tiranía*, no puede jamás conciliarse con esa virtud principal que le es contraria, porque la tiranía es para el Santo Doctor la explotacion inícuca del pueblo en utilidad particular del que gobierna (2-2.<sup>es</sup>, C. 50, a. 1).

Como la razon ó la conciencia sea la regla inmediata de los actos humanos ; considerada la esencia, el sujeto, la distincion y la causa de las virtudes, establece Santo Tomás que el bien de cada una de ellas consiste en la ecuacion del objeto con la recta razon ; y, como la ecuacion evite el exceso y el defecto, la práctica de la virtud consiste en el medio que se adecua á la razon de la manera expresada. Este medio en la generalidad de las virtudes es más bien racional que real, pero en la justicia coincide con el medio real ó de la cosa, que es objeto de la virtud (1-2.<sup>es</sup>, C. 64, a. 1 y 2). Débese ad-

vertir empero que el medio real se atiende en la justicia distributiva segun la proporcion de los méritos, y en la justicia conmutativa segun la proporcion absoluta. Santo Tomás, siguiendo á Aristóteles, llama á esta proporcion aritmética y á la primera geométrica (2-2.<sup>as</sup>, C. 61, a. 2).

## VI.

## TERCERA PARTE.

Despues que trató Santo Tomás de Dios, considerado en sí mismo y en cuanto es principio de las criaturas ; despues de los tratados que tienen por objeto al hombre, y particularmente los actos humanos sobrenaturales por los cuales puede y debe el hombre acercarse á Dios ; pasa á tratar de Dios en cuanto que es Él mismo el camino para llegar á poseerle. Divídese esta parte de la SUMA, cuyo objeto es Dios-Salvador, en tres tratados : 1.º del inefable misterio de la Encarnacion ; 2.º de los medios por los cuales nos unimos á Dios hecho hombre, es decir de los Sacramentos ; y 3.º del mismo efecto final de nuestra union con Cristo, ó sea de la vida eterna.

La conveniencia y necesidad de la Encarnacion del Verbo : la manera inefable con que la sabiduría divina efectuó este misterio ; las perfecciones de Cristo y las miserias á que voluntariamente se sometió para llevar á cabo la reparacion del género humano ; lo que debemos á Cristo y á su Madre Santísima por esta reparacion, y el oficio de Mediador entre Dios y los hombres que conviene al Redentor, son el objeto de las veintiseis primeras cuestiones del tratado de la *Encarnacion*. Entre las perfecciones de Jesucristo tres principalmente llaman la atencion del Santo Doctor : su gracia, su ciencia y su poder.

Jesucristo « ademas de la gracia de union por la cual está personalmente » unido al Hijo de Dios, y cuya gracia es infinita, hállase adornado tambien » de una plenitud de gracia habitual, que, si no es infinita absolutamente » considerada, lo es en cuanto se extiende á todos los efectos de la gracia, en » cuanto que es el *máximum* de ese don celestial que Dios puede conferir al » hombre de *potentia ordinaria*, y en cuanto que se reviste en Cristo de la » dignidad infinita, augusta é inseparable de su persona divina ». Y esta gracia infinita de Cristo tiene razon de principio por su proximidad á Dios, razon de perfecta por su plenitud, y razon de influjo porque todos nosotros la recibimos de esa plenitud que está en Cristo, como cabeza de los ángeles y de los hombres.

En Cristo están todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría de Dios, no solo en cuanto es Dios, sino porque como hombre tenía la ciencia beata de la vision divina, ciencia infusa y ciencia natural adquirida con el ejercicio de sus potencias y sentidos. Como Mediador tiene ademas poder absoluto para disponer de sí mismo y para iluminar con su ciencia y con su gracia á todas las criaturas racionales, siéndole asimismo otorgada, como á instrumento unido á la divinidad, la facultad de efectuar cuantos milagros fuesen conducentes á los fines del misterio de la Encarnacion.

Desde la Cuestion 27 hasta la Cuestion 60 ocúpase el Santo Doctor en la *vida y hechos de Cristo*. El Señor preparó el arca de su testamento, es decir la Santísima Virgen María, para la dignidad incomparable de Madre suya, infundiendo en el alma de esta benditísima señora—desde el primer instante de su concepcion pasiva),—una santidad plenísima con la cual venció el pecado en todas y en cada una de sus manifestaciones ; concediéndole ademas una proteccion particularísima, para que no sintiera movimiento alguno de concupiscencia hasta la concepcion del Verbo en sus castísimas entrañas, en cuyo momento felicísimo el apetito sensitivo de la Virgen sin mancha quedó completamente sometido á la razon, como en el estado primitivo de la inocencia de nuestros padres. Tambien esa Señora incomparable recibió por parte del cuerpo una preparacion adaptada al fin altísimo á que estaba destinada, y á sus relaciones con Dios, con los hombres y con los ángeles : por eso la hermoseó una virginidad inmaculada, revestida de la auréola del voto, y permaneció intacta ántes del parto, en el parto y despues del parto ; por eso fue desposada con el justo José, y por eso finalmente mereció ser saludada por el ángel. Para el Angélico Doctor la dignidad de Madre de Dios es la mayor que la Omnipotencia divina puede otorgar á una criatura, y María Santísima recibió del Señor una plenitud de gracia superior en extension y en intensidad á todas las gracias de los ángeles y de los hombres (C. 27, a. 5). Ella llegó á esa pureza suma, que es la única posible en la criatura, y que consiste en vivir exenta de toda culpa original y actual (1 Sent. dict. 44, C. 1 á 3) ; y esto por cinco razones que sintetizan cuanto sobre la materia han escrito los santos y los sabios : 1.<sup>a</sup> porque no sería digna Madre de Dios, si alguna vez hubiera pecado ; 2.<sup>a</sup> porque su ignominia hubiera sido ignominia de su Hijo ; 3.<sup>a</sup> por su afinidad y semejanza con Cristo ; 4.<sup>a</sup> por la manera singular con que Dios habitó no solo en su alma sino en su cuerpo ; y 5.<sup>a</sup> porque así estaba profetizado : *Toda eres hermosa, amiga mia, y no hay en tí mancha alguna* (3 p. C. 27, a. 4).

Poco penetrados algunos escritores de la precision con que SANTO TOMÁS plantea los problemas teológicos, han creido que en algunos pasajes de sus obras, y particularmente en la cuestion 27 de esta tercera parte, era poco favorable al dogma de la Concepcion inmaculada de la Santísima Virgen, sin saber cómo conciliarle con otros lugares, donde expresamente consigna su creencia en el privilegio de María, como por ejemplo en la Exposicion de las Sentencias, (lib. 1.º, dist. 44, C. 1, a. 3), cuyas palabras son las siguientes: *talis fuit puritas Beatæ Virginis, quæ á peccato originali et actuali immunis fuit.* Habla allí el Santo Doctor de la mayor santidad que puede encontrarse fuera de Dios, y que consiste en la exencion de toda sombra de pecado, *cual fue la pureza de la Santísima Virgen que fue exenta de todo pecado original y actual.* En vista de tan explícita confesion, háse entendido por algunos que en la *Tercera Parte* había guardado el Angel de las Escuelas una reserva prudente y respetuosa hácia la Iglesia romana, que no celebraba en tiempo del Santo la fiesta de la Concepcion, por más que tolerase que algunas iglesias particulares la celebrasen. En efecto el Santo Doctor cita este significativo hecho de su tiempo, limitándose á decir que no se ha de reprobear semejante festividad. *Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda,* palabras que nunca hubieran brotado de la pluma del Sol de las Escuelas, á no haber creido en el privilegio de María, como muy oportunamente observaron los editores de Parma.

Lo que hay de verdad en el asunto es que en la SUMA TEOLÓGICA no se trata directamente del privilegio de María Santísima. Ocúpase el Angélico en indagar si esta excelsa Señora fue santificada ántes de su animacion, *ante animationem*, ó lo que es lo mismo en su concepcion activa, de tal modo que fuera exenta de culpa, no por privilegio, sino por no comprenderla la ley comun. Las palabras son tan explícitas, que apénas se concibe cómo se las haya dado otro sentido: *ante animationem fuerit sanctificata; sanctificari in suis parentibus ante animationem.* ¿Hay álguien que se atreva hoy á sostener la proposicion contraria á la que formula Santo Tomás en el cuerpo del artículo segundo de la Cuestion 27? ¿Hay álguien que afirme haber sido santificada la Madre de Dios ántes de su animacion, es decir ántes de ser persona, y que no haya necesitado de la redencion de Cristo? ¿Que haya sido exenta de culpa en su concepcion activa, *in suis parentibus*, como pone el problema el Santo Doctor? Nadie ciertamente, ya porque la santificacion se hace mediante la gracia, y esta solo se recibe en la persona; y ya porque, si la Santísima Virgen hubiera sido preservada en su concepcion activa, *in*

*suis parentibus*, no hubiera necesitado de la redencion de Cristo, contra lo que enseña categóricamente la bula dogmática *Ineffabilis Deus*, en la cual Pio IX definió *ex cathedra* la Concepcion Inmaculada de María, *intuitu meritorum Christi-Jesu*.

Teniendo en cuenta que el pensamiento capital de Santo Tomás en esta importantísima cuestion ha sido combatir el error de los pelagianos, que explicaban el texto de San Pablo, *in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt*, diciendo que el pecado original había sido transmitido no á todos sino á muchos, puede compendiarse su admirable doctrina en los siguientes puntos :— 1.º La ley del pecado original, *ex vi legis*, abraza y comprende á todos y á cada uno de los hombres que descienden de Adan por generacion carnal ; no hay otra excepcion que la de Cristo ;— 2.º La Santísima Virgen fue preservada por privilegio (*singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio*, dice la bula), luego estaba comprendida bajo la ley comun, porque el privilegio *est privata lex contra legem communem*, supone la existencia y el vigor de esa ley, y la deroga en un caso particular ;— 3.º Este privilegio no se concedió á la carne de la Virgen purísima ántes de su animacion, ni á los padres de la misma Señora, ni á la accion generatriz en cuanto tal, es decir á la concepcion activa, porque esto se opondría al dogma católico que afirma la necesidad de la redencion de Cristo para todos y cada uno de los hombres ;— 4.º Pero pudo concederse el privilegio á la persona singular de la Santísima Virgen María en el primer instante de su concepcion pasiva, con posterioridad solamente de naturaleza á su animacion; porque así se verifica que contráe el *débito* y necesita de la redencion, aunque no contraiga el *pecado* del cual es preservada : *liberari autem à MALO vel à DEBITO absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit vel in malum dejectus est* (Supl. C. 78, a. 1, ad 3) ; donde el Santo claramente establece que el privilegio no puede otorgarse á la *naturaleza* ni á los *padres*, pero que en cuanto á la persona, basta que ésta contraiga el *débito*, es decir, que esté próxima á caer, si no se la preserva, para que sea redimida por Cristo, que es precisamente lo que la Iglesia ha definido en la bula *Ineffabilis* ;— 5.º La palabra *concepcion* significa más propiamente el acto generativo que el término de la generacion ó persona concebida ; por eso hemos distinguido cuidadosamente la *concepcion activa* (generacion) de la *concepcion pasiva* (el término de la generacion ó la persona) ;— 6.º Toda la solicitud del Doctor Angélico se redujo á probar que, cualquiera que fuera el privilegio otorgado á María, el Salvador la había redimido : esto era lo grave y lo transcendental ; el hecho,

la forma, por decirlo así, del privilegio importaba ménos, cuando se trataba de defender los dogmas fundamentales del Cristianismo, y cuando la misma Iglesia romana estaba aún inclinada á la sentencia contraria, á causa precisamente de aquel dogma capital que nuestro Santo explicó con su penetracion de Angel. La distincion del Santo Doctor entre la *culpa* y el *débito*; las exclamaciones de su hermoso corazon encendido en el amor de María; los principios que sólidamente establece para ensalzarla sobre los mismos serafines; la manera con que la preconiza como la criatura más próxima y más semejante á Dios, dotada de pureza y santidad infinita en cierto sentido y hasta adornada de cierta impecabilidad *ex gratia*, han dado un impulso vigoroso á la creencia de su Concepcion immaculada, y han preparado la definicion en el terreno doctrinal: por eso los tomistas más notables por su santidad, por su autoridad y por su ciencia, han sido defensores entusiastas del triunfo singular de la Madre de Dios sobre la serpiente infernal. Para más detalles puede consultarse al P. Capponi de Porrecta, O. P., en su incomparable comentario al artículo que nos ocupa; al P. Juan de Santo Tomás, á Natal Alejandro, á Ambrosio Catharini, y á otros insignes expositores del Angel de las Escuelas.

La perpétua virginidad de la Santa Madre de Dios es objeto de toda la Cuestion 28, y en ella prueba una vez más el Santo Doctor su concepto elevado y su amor ardiente hácia ese misterio de las obras divinas, hácia esa doncella de Salem, á quien el águila de Aquino dirigía constantemente la salutacion angélica. La grandeza del Verbo, el honor de María y el misterio de la Encarnacion reclamaban de consuno esta cualidad y este milagro en la Corredentora de la humanidad. Pagado este tributo de su amor filial á la más dulce y más santa de las madres, el Angélico Doctor se ocupa hasta la Cuestion 59 inclusive en los misterios de la vida del Salvador, en su doctrina, en sus milagros, en su pasion dolorosísima, en su triunfo sobre la muerte y el pecado, y en la potestad judicial que le compete sobre los hombres y los ángeles. No le seguiremos en el desarrollo ni en las aplicaciones de esa doctrina excelsa.

Explanados los misterios del Verbo encarnado, pasa á los Sacramentos de la Iglesia, que reciben del mismo Verbo su eficacia y su virtud de santificarnos. En seis Cuestiones espone admirablemente la esencia, la necesidad, los efectos, la causa y el número de los Sacramentos, comparándolos con los Sacramentos de la antigua ley y poniendo de manifiesto las sublimes ventajas de la ley de gracia, y la mayor eficacia de sus misterios. Para encarecer

esta doctrina, baste señalar que tanto los decretos y cánones del Concilio de Trento, como la autorizada explicacion del *Catecismo de los Párrocos*, llamado comunmente de San Pio V, están no solo hechos sobre esta parte de la SUMA, sino que han tomado las mismas palabras.

En la Cuestion 66 empieza un tratado de cada Sacramento en particular. El Ilmo. Sr. D. Manuel de Jesús Rodríguez, auditor de la Rota, en un artículo desgraciadísimo, lleno de afirmaciones gratuitas y de exclamaciones impertinentes, inserto en el número de *La Cruz*, Marzo de 1874, dice que Santo Tomás de Aquino no ha escrito *un solo artículo de la tercera parte*, y que esto se colige de la simple lectura, porque los artículos de Santo Tomás son inimitables. Ciertamente ; pero el flamante crítico no les ha tomado el gusto. Santo Tomás de Aquino dictó toda la tercera parte, *prout jacet*, hasta la Cuestion 90 en que se trata de las partes de la Penitencia. Arrobadamente su espíritu el 6 de Diciembre de 1273, tres meses ántes de su dichosa muerte, recibió de Dios tales favores y tales revelaciones, que solo se ocupó en prepararse para el viaje de la eternidad, y dejó completamente de escribir. Como la obra quedase incompleta, las cuestiones que faltaban se tomaron literalmente de la exposicion del mismo Santo Doctor sobre el libro 4.º de las Sentencias, y en forma de *Suplemento* se agregaron á la *Tercera Parte*. De manera que el Angélico Doctor es el autor de *toda la Tercera parte*, como han probado suficientemente los antiguos controversistas, y de ello puede convencerse cualquiera por la simple lectura, porque en efecto *los artículos de Santo Tomás son inimitables*.

El hombre resucita por los Sacramentos de la muerte del pecado á la vida de la gracia y de la amistad divina, como símbolo de esa otra resurreccion postrimera, en la que, vencida y borrada la culpa, se ha de borrar y de extinguir la pena : síguese pues al tratado de los Sacramentos el tratado de nuestras postrimerías, última seccion de la gigantesca SUMA que venimos analizando. Desde el segundo artículo de la Cuestion 69 en que se comienza esta importantísima materia, ya recoge el Santo Doctor un lauro inmarcesible. « Como en los cuerpos, dice, hay gravedad ó levedad, por la cual se di- » rigen al lugar que les corresponde y que es el término de su movimiento; » así hay en las almas el mérito y el demérito, que las conduce al premio ó á » la pena que es el término de sus acciones. Y, así como el cuerpo obedece, » cuando nada obsta, á su levedad ó gravedad que le llevan á su destino ; así » las almas, desatadas las ligaduras carnales que en este mundo las detie- » nen, consiguen al punto el premio ó la pena, á no ser que haya algun obs-

» tículo. Lo es algunas veces el pecado venial para alcanzar el premio, el cual  
 » se difiere hasta que aquel se purgue. Y, como haya un lugar destinado para  
 » las almas segun que merezcan premio ó castigo; el alma, libre del cuerpo,  
 » ó se hunde en el infierno ó vuela al cielo, á no ser que algun reato aplace  
 » ese vuelo celestial, miétras que el alma se purifica... Lo contrario ha de  
 » tenerse como una herejía». Efectivamente, esta doctrina admirable, cuya  
 defensa valiente por parte de la Orden de Predicadores valió á ésta el título  
 pontificio de *Orden de la Verdad*, ha sido definida dogma de fe en el Conci-  
 lio florentino, 165 años despues de la muerte del Santo Doctor.

Miétras que el alma informa el cuerpo, hállase en *estado* de merecer ; se-  
 parada del cuerpo pasa al *estado* de recibir lo que en el anterior estado haya  
 merecido. De ahí que para el Angel de las Escuelas el cielo, el purgatorio,  
 el infierno y el limbo sean cierta y preferentemente *estados*, aunque cree pro-  
 bable y conforme á las divinas Escrituras que sean tambien *lugares*.

Los sufragios por los muertos, la invocacion de los santos, las señales del  
 último dia, la conflagracion final, y la verdad, causa, forma, tiempo y ma-  
 nera de nuestra resurreccion, así como la *impasibilidad*, la *sutileza*, la *agili-  
 dad* y la *claridad*, dotes excelsas de los cuerpos gloriosos, hállanse diluidas,  
 por decirlo así, en estas páginas áureas de la *Tercera Parte*. La belleza de los  
 atletas vencedores resalta más por el contraste con los cuerpos de los répro-  
 bos, opacos, pesados y tardos en sus movimientos, perfectos en su desarrollo  
 é incorruptibles en su duracion, más para ser pasto eterno de eternas é ines-  
 tinguibles llamas. La manera admirable y rápida con que ha de efectuarse el  
 juicio universal, el triunfo incomparable que la humanidad sacratísima del  
 Redentor conseguirá en ese dia sobre toda la creacion, la restauracion gene-  
 ral que ha de suceder á todas las evoluciones de cuantos globos lúcidos ú  
 opacos constituyen el universo, la bienaventuranza inefable, eterna, incon-  
 mensurable, infinita de los Santos, las auréolas que sus frentes circundan  
 por eternidades sempiternas, y la misericordia, la bondad y la sabiduría de  
 Dios, brillando y resplandeciendo hasta en los suplicios de los condenados,  
 son el digno coronamiento de la SUMA TEOLÓGICA de *Santo Tomás de Aquino*.



## VII

Nada diremos de las alabanzas, que en honor de los escritos de Santo Tomás en general, y de la SUMA en particular, han cantado los Sumos Pontífices, los Santos, los sabios, los Concilios, las Universidades y las Ordenes religiosas, por el espacio de más de seiscientos años. El reinante Pontífice Leon XIII, el gran restaurador de los estudios cristianos, las ha resumido admirablemente en su encíclica incomparable *Æterni Patris*, fechada en el día de Santo Domingo de Guzman de 1879, como para dar al mundo entero un testimonio público de estimacion y de amor á la Orden de Predicadores, en cuyos claustros de santidad y de ciencia se ha formado el *Santísimo entre los doctos y el doctísimo entre los santos*, como llamó Besarion al Angel de las Escuelas. *El ilustró á la Iglesia más que todos los Doctores, y en sus escritos SE APRENDE MÁS EN UN AÑO que en todos los de aquellos EN TODA LA VIDA*, afirma Juan XXII. Esta autoridad debiera en nuestro humilde concepto ser definitiva en favor de la adopcion de la SUMA como texto en los estudios teológicos. Por los textos á la usanza jamás se formarán ni teólogos profundos, ni teólogos escolásticos en lo que esta palabra encierra de método científico; porque el estilo, la claridad, el orden, el encadenamiento, la brevedad y la armonía entre la razon y la fe, que resplandecen en esa obra incomparable, son y serán eternamente inimitables. Los dos tratados de *Religion* y de la *Iglesia de Cristo*, que en ella faltan y que son preámbulos de la ciencia teológica, más que partes integrantes de la misma, pueden fácilmente suplirse, y deben estudiarse con los *Lugares teológicos*. Pero ¿cómo se suplirán — cursando por las *Instituciones* que hoy privan — las numerosas y transcendentales cuestiones de la *Creacion*, de los *Angeles*, del *Hombre*, de la *Conservacion* y *Gobierno* de las cosas, que en ellas faltan comunmente? ¿Cómo llamaremos teólogo al que nada ha aprendido, que merezca el nombre de ciencia, relativo á la *Bienaventuranza*, á las *Pasiones* del alma, á los *Hábitos* y á las *Virtudes*, y á los *Dones* y *Frutos* del Espíritu Santo? Cualquier teólogo que aspire á llevar con honor aquel dictado; cualquier místico, cualquier director de las almas ó pastor del pueblo cristiano, todo discípulo de Cristo, en fin, que intente llegar á la perfeccion de la caridad, necesita del conocimiento particular y detallado de las virtudes *teologales* y de las virtudes *cardinales*, y de cuantas virtudes morales dependen y se subordinan á estas últimas, así como del grande é inefable misterio de la *Encarnacion* y de la *vida* y *misterios* de

Nuestro Señor Jesucristo, que es el *camino*, la *verdad* y la *vida* del alma elevada al órden sobrenatural por la divina clemencia, y redimida con la sangre del Cordero, inmolado desde el principio de los tiempos. Y la medida de tan sublime dictado solo ha sido dado el llenarla á SANTO TOMÁS DE AQUINO en esta SUMA TEOLÓGICA, dirémos con LEON XIII (1).

La edicion española, que hoy ofrecemos á cuantos en uno y otro continente hablan la lengua de nuestros insignes maestros de los siglos XVI y XVII; esta hermosa lengua tan propia para cantar los misterios augustos de la Religion y del Verbo, como refractaria por su genio nativo al error y á la herejía, para la cual ni tiene galas, ni cadencia, ni hermosura; la edicion, repetimos, tiene por objeto secundar los deséos del Supremo Jerarca de la Iglesia, y poner al alcance de todas las capacidades un venero inagotable de hermosísimas verdades y de raciocinio vigoroso: por eso no se ha perdonado ni fatiga, ni estudio, ni sacrificio pecuniario de ninguna índole, para que la impresion sea correcta, esmerada y elegante, y para que con oportunísimas notas se ilustren aquellos pasajes, que suponen conocimientos filosóficos, nada comunes en nuestros dias. El pensamiento ha sido benévolamente acogido por nuestro Santísimo Padre el Papa LEON XIII, por el Emmo. Cardenal Moreno, Arzobispo de Toledo y Primado de España, y por la gran mayoría del Episcopado español, que deseaba ardientemente una traduccion de la SUMA, el primer libro despues de la Biblia, que con tanto provecho para las almas corre impresa en nuestra lengua. ¡Quiera el cielo bendecir la empresa, y que la restauracion de los estudios teológicos, el amor á la reina de las ciencias, la salud de las almas y el conocimiento y la caridad de Cristo sean el premio de estos esfuerzos!

---

(1) Programa de la SUMA en los colegios de Dominicos de España:

1.º CURSO. — Por la mañana hasta la Cuestion 49 de la Primera parte; por la tarde hasta la Cuestion 89 de la *Prima Secundæ*, omitiendo la 81 á 83.

2.º CURSO. — Por la mañana hasta la Cuestion 119 de la Primera parte, y las Cuestiones 81 á 83 y 109 á 114 de la *Prima Secundæ*; por la tarde hasta la Cuestion 108 de la *Prima Secundæ* y hasta la 46 de la *Secunda Secundæ*.

3.º CURSO. — Por la mañana hasta la Cuestion 83 de la Tercera parte; por la tarde hasta la Cuestion 123 de la *Secunda Secundæ*.

4.º CURSO. — Por la mañana hasta la Cuestion 90 de la Tercera parte y hasta la 99 del Suplemento; por la tarde hasta la Cuestion 189 de la *Secunda Secundæ*.

Madrid, Mayo de 1880.

FR. RAMON MARTINEZ YIGIL,

DE LA ÓRDEN DE PREDICADORES.

## CUADRO SINÓPTICO DE TODA LA SUMA TEOLÓGICA.

| PARTE I. <sup>a</sup> (FILOSÓFICO-TEOLÓGICA).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | PARTE II. <sup>a</sup> (TEOLÓGICO-MORAL). |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | PARTE III. <sup>a</sup> (DOGMÁTICO-TEOLÓGICA).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| DIOS.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | EL HOMBRE.                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | DIOS-HOMBRE.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| CUESTIONES.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | CUESTIONES.                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | CUESTIONES.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Ciencia teológica..... 1                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| UNO.....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | <ul style="list-style-type: none"> <li>ATRIBUTOS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Positivos.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Ineficientes.....</li> <li>Eficientes.....</li> </ul> </li> <li>Negativos.....</li> </ul> </li> <li>CARACTERES.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Noción (concreta y abstracta).....</li> <li>Operación (ad intra y ad extra).....</li> </ul> </li> </ul>                                                                                                                                                                                                                                              | 2-28                                      | I. <sup>a</sup> -II. <sup>a</sup> .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | <ul style="list-style-type: none"> <li>FIN..... Bienaventuranza..... 1-5</li> <li>Acos humanos..... 7-21</li> <li>Pasiones..... 22-48</li> <li>Hábitos..... 49-54</li> <li>Virtudes (en general)..... 55-67</li> <li>Dones, bienaventuranzas y frutos..... 68-70</li> <li>Pecados y vicios..... 71-89</li> <li>MEDIOS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Intrínsecos.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>En común..... 90-97</li> <li>Ley.....                                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Antigua..... 98-105</li> <li>Evangélica..... 106-108</li> </ul> </li> <li>Estrínsecos.....                                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Gracia..... 109-113</li> <li>Mérito..... 114</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>                                                                                                                                                                                                                                                                        | 1-89                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | <ul style="list-style-type: none"> <li>PROCESIONES Y RELACIONES..... 27-28</li> <li>PERSONAS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>En general..... 29-32</li> <li>En especial.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Padre..... 33</li> <li>Hijo (Verbo, Imagen)..... 34-35</li> <li>Espíritu Santo (Amor, Don)..... 36-39</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>CORRELACIONES.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Con la esencia..... 39</li> <li>Recíprocas.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Propiedades y nociones, igualdad..... 40-42</li> <li>Misión..... 43</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> | 27-43                                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | II. <sup>a</sup> -III. <sup>a</sup> . | <ul style="list-style-type: none"> <li>VIRTUDES.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Teológicas.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Fe..... 1-16</li> <li>Esperanza..... 17-22</li> <li>Caridad..... 23-46</li> </ul> </li> <li>Cardinales.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Prudencia..... 47-56</li> <li>Justicia..... 57-80</li> <li>Religion..... 81-101</li> <li>Observancia, etc..... 102-122</li> </ul> </li> <li>Fortaleza..... 123-140</li> <li>Templanza..... 141-170</li> </ul> </li> <li>CARISMAS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Profecía..... 171-174</li> <li>Rapto..... 175</li> <li>Don de lenguas..... 176-177</li> <li>Don de Milagros..... 178</li> <li>Vida activa y contemplativa..... 179-182</li> </ul> </li> <li>NORMA.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>En general..... 185</li> <li>De perfección..... 184</li> <li>Episcopal..... 185</li> <li>Religioso..... 186-189</li> </ul> </li> </ul> |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>CREACION.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Primera causa, definición, duración..... 44-46</li> <li>Distinción.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Común (el mal, su causa)..... 47-49</li> <li>Especial (días 1.<sup>o</sup>, 2.<sup>o</sup> y 3.<sup>o</sup>)..... 65-69</li> </ul> </li> <li>Ornato (días 4.<sup>o</sup>, 5.<sup>o</sup> y 6.<sup>o</sup>)..... 70-72</li> <li>Descanso (días 7.<sup>o</sup> y los 7)..... 73-74</li> </ul> </li> <li>CREADOR.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Ser común.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Sustancia..... 50-53</li> <li>Potencias..... 54-60</li> <li>Dotes..... 61-62</li> </ul> </li> <li>Angeles.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Demonios (culpa y pena)..... 63-64</li> <li>Alma..... 75-76</li> </ul> </li> <li>CREATURAS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Hombre.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Actual.....                                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Potencias..... 77-83</li> <li>Conocimiento..... 84-89</li> </ul> </li> <li>Inocente.....                                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Producción..... 90-93</li> <li>Condición..... 94-102</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>Universo.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Gobierno..... 103-105</li> <li>Angélica..... 106-114</li> <li>Influencias.....                                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Corpórea..... 115-116</li> <li>Humana..... 117-119</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li></ul> | 44-119                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                           | <ul style="list-style-type: none"> <li>CRISTO.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Encarnación (unión hipostática)..... 1-6</li> <li>Cualidades.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Perfecciones (gracia, ciencia, poder)..... 1-13</li> <li>Defectos tomados (alma, cuerpo)..... 14-15</li> <li>Condiciones y oficios..... 16-28</li> </ul> </li> <li>Misterios.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Maternos..... 27-30</li> <li>Personales (concepción, vida, muerte, resurrección, etc.)..... 31-39</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>SACRAMENTOS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>En común..... 60-65</li> <li>En especial.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Bautismo..... 66-71</li> <li>Confirmación..... 72</li> <li>Eucaristía..... 73-83</li> <li>Penitencia..... 84-90</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> | 1-90                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | SUPLEMENTO.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | <ul style="list-style-type: none"> <li>SACRAMENTOS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Penitencia.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Partes, ministro y sujeto..... 1-16</li> <li>Poder de las llaves..... 17-20</li> </ul> </li> <li>Escomunion..... 21-24</li> <li>Indulgencias..... 25-27</li> <li>Rito solemne..... 28</li> </ul> </li> <li>SACRAMENTOS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Extrema-Unión..... 29-33</li> <li>Orden..... 34-40</li> <li>Matrimonio..... 41-68</li> </ul> </li> <li>NOVISIMOS.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Resurrección.....                                     <ul style="list-style-type: none"> <li>Circunstancias..... 69-78</li> <li>Estado respectivo..... 79-87</li> </ul> </li> <li>Juicio final ó universal..... 88-90</li> </ul> </li> <li>MUNDO ULTERIOR.....                             <ul style="list-style-type: none"> <li>Material ó corpóreo..... 91</li> <li>Bienaventurados..... 92-95</li> <li>Réprobos..... 97-99</li> </ul> </li> </ul> |                                       | 1-99                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |



CUADRO ANALÍTICO DE LA 1.<sup>a</sup> PARTE DE LA SUMA TEOLÓGICA.

| DIOS.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | EN SI MISMO.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | EN EL UNIVERSO.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Cuestion (preliminar) 1. <sup>a</sup> ..... La Ciencia sagrada ó Teología.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>DIOS UNO.</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| ATRIBUTOS.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | CUESTIONES.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | CARACTÉRES.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | CUESTIONES.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | ATRIBUTOS.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | CUESTIONES.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| POSITIVOS... <ul style="list-style-type: none"> <li>Existencia..... 2</li> <li>Simplicidad..... 3</li> <li>Perfeccion..... 4</li> <li>Bien..... 5</li> <li>Eternidad..... 10</li> <li>Unidad..... 11</li> <li>Poder..... 25</li> <li>Glenea..... 14</li> <li>Voluntad..... 19</li> <li>Bondad..... 6</li> <li>Amor..... 20</li> <li>Justicia y Misericordia..... 21</li> </ul> NEGATIVOS... <ul style="list-style-type: none"> <li>Infinitud..... 7</li> <li>Inmensidad ó Ubiquidad..... 8</li> <li>Immutabilidad..... 9</li> </ul> | NOCION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Concreta.....</li> <li>Abstrata.....</li> </ul> OPERACION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Ad intra.....</li> <li>Ad extra.....</li> </ul>                                                                                                                                                                                                         | Vision..... 12<br>Nombres..... 13<br>Ideas..... 16<br>Verdad..... 16<br>Falsedad..... 17<br>Vida..... 18<br>Realidad..... 26<br>Providencia..... 22<br>Predestinacion..... 23<br>Libro de la vida..... 24                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>DIOS TRINO.</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| PERSONAS... <ul style="list-style-type: none"> <li>Definicion..... 29</li> <li>Número.....</li> <li>Pluralidad..... 30</li> <li>Unidad..... 31</li> <li>Padre..... 33</li> <li>Hijo.....                         <ul style="list-style-type: none"> <li>Verbo..... 34</li> <li>Imagen..... 36</li> </ul> </li> <li>Distinccion.....                         <ul style="list-style-type: none"> <li>Espíritu Santo..... 36</li> <li>Amor..... 37</li> <li>Don..... 38</li> </ul> </li> </ul>                                         | ACCION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Procesiones..... 27</li> <li>Mision..... 43</li> </ul> CORRELACION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Reciproca.....</li> <li>Con la esencia..... 42</li> </ul> CONOCIMIENTO... <ul style="list-style-type: none"> <li>Estriñeco..... Por nosotros..... 32</li> <li>Intriñeco.....</li> <li>Propiedades..... 40</li> <li>Noelones..... 41</li> </ul> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>CREADOR.</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| POSITIVOS...                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | NEGATIVOS...                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | CARIATURAS.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Primera causa..... 44<br>Principio de duracion..... 46                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | El mal..... 48<br>Sa causa..... 49                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | Sustancia..... 50<br>Naturales..... 61<br>Gracia y gloria..... 63<br>En general..... 64<br>Conocimiento..... <ul style="list-style-type: none"> <li>Medio.....</li> <li>Seres inmatereles..... 56</li> <li>» materiales..... 57</li> </ul> Modo..... 58<br>Voluntad..... 59<br>Amor..... 60<br>ANGELES..... <ul style="list-style-type: none"> <li>Malicia y pens..... 63, 64</li> </ul> DEMONIOS..... <ul style="list-style-type: none"> <li>Conocimiento..... 89</li> </ul> ALMAS SEPARADAS..... <ul style="list-style-type: none"> <li>Conocimiento..... 89</li> </ul> MATERIALES.— HADO..... 116 | CREACION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Definicion..... 45</li> <li>Produccion (corpórea)..... 65</li> <li>Distinccion.....                         <ul style="list-style-type: none"> <li>Comun..... 47</li> <li>Especial..... Tros dias primoros. 67, 68, 69</li> </ul> </li> <li>Ornato.— Dias 4.<sup>a</sup>, 5.<sup>a</sup> y 6.<sup>a</sup>..... 70, 71, 72</li> <li>» 7.<sup>a</sup>..... 73</li> </ul> DESCANSO... <ul style="list-style-type: none"> <li>Los 7..... 74</li> </ul> CONSERVACION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Gobierno..... 103</li> <li>Efectos..... 104</li> <li>Mutacion..... 105</li> </ul> | RELACIONES... <ul style="list-style-type: none"> <li>Estriñecas.....</li> <li>Intriñecas.....</li> <li>Reciproca.....</li> </ul> INFLUENCIA... <ul style="list-style-type: none"> <li>En el universo..... 110</li> <li>En los hombres.....</li> <li>General..... 111</li> <li>Mision..... 112</li> <li>Custodia..... 113</li> </ul> ÓRDEZ É IMPUGNACION..... 109, 114 | ACCION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Objeto y medios..... 84</li> </ul> CONOCIMIENTO... <ul style="list-style-type: none"> <li>Comun..... 86</li> <li>Especial...                         <ul style="list-style-type: none"> <li>Seres corpóreos..... 86</li> <li>De sí mismo..... 87</li> <li>Seres superiores..... 88</li> </ul> </li> </ul> PRODUCCION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Varon.....</li> <li>Muger.....</li> <li>Cuerpo..... 91</li> </ul> INFLUJO... <ul style="list-style-type: none"> <li>General y reciproco..... 117</li> </ul> TRANSMISION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Alma..... 118</li> <li>Cuerpo..... 119</li> </ul> CONSERVACION... <ul style="list-style-type: none"> <li>Individuo..... 97</li> <li>Especie..... 98</li> </ul> RELACIONES... <ul style="list-style-type: none"> <li>Dominio..... 96</li> <li>Lugar — Paraiso..... 102</li> </ul> |



## PRÓLOGO DEL DOCTOR ANGÉLICO.

---

Por cuanto el Doctor católico no debe instruir únicamente á los que están adelantados en la ciencia, sino que tambien le incumbe enseñar á los que principian, segun estas palabras del Apóstol (1 Cor. 3, 1 y 2) : *Como á párvulos en Cristo, leche os dá á beber, no vianda* ; es nuestro propósito en esta obra esponer todo lo que concierne á la religión cristiana del modo más conveniente para instruccion de los principiantes ; pues hemos observado que los que comienzan este estudio, encuentran muchas dificultades en lo que han escrito diversos autores : unas veces, á causa de la multiplicidad de cuestiones, artículos y argumentos inútiles ; otras tambien, porque las cosas que les son necesarias, para adquirir la ciencia, no están espuestas con órden didáctico, sino segun lo exigía el plan de los libros ó se presentaba la ocasion de discutir ; y otras por último, porque la frecuente repeticion de las mismas cosas producía el hastío y confusion en el ánimo de los oyentes.

Deseando pues evitar estos defectos y otros análogos ; intentaremos, confiados en el divino auxilio, esponer tan breve y claramente, como el asunto lo permita, todo lo que corresponde á la ciencia sagrada.





# SUMA TEOLÓGICA.

## PRIMERA PARTE.

### CUESTION PRIMERA.

#### Qué es la ciencia sagrada, y á qué cosas se estiende?

Para circunscribir nuestro plan á límites precisos, es necesario ante todo ocuparnos de la ciencia sagrada: averiguar lo que es y á lo que se estiende. Con este motivo pueden surgir diez cuestiones: 1.<sup>a</sup> Es necesaria esta ciencia?—2.<sup>a</sup> Es ciencia verdadera?—3.<sup>a</sup> Es una ó múltiple?—4.<sup>a</sup> Es especulativa ó práctica?—5.<sup>a</sup> Es superior á las demas ciencias?—6.<sup>a</sup> Es la sabiduría?—7.<sup>a</sup> Es Dios el sujeto de ella?—8.<sup>a</sup> Es argumentativa?—9.<sup>a</sup> Debe servirse de metáforas y de locuciones simbólicas?—10.<sup>a</sup> La Sagrada Escritura, que es la base de esta ciencia, puede ser espuesta segun varios sentidos?

**ARTÍCULO I. — Es necesario admitir, ademas de las ciencias filosóficas, otra ciencia? (1)**

1.<sup>o</sup> Parece que, ademas de las ciencias filosóficas (2), no es necesario admitir otra ciencia; porque el hombre no debe tratar de alcanzar lo que es superior á su razon, segun estas palabras de la Escritura (Eccli. 3, 22): *No busques cosas más altas que tú*; pero lo que se halla bajo el dominio de la razon está bastantemente dilucidado por las ciencias filosóficas: de consiguiente parece supérfluo admitir, aparte de estas, otra ciencia.

2.<sup>o</sup> No hay más ciencia posible que la que trata del ente; toda vez que no puede

saberse otra cosa sino lo verdadero, que no es más que el ente mismo. Pero en las ciencias filosóficas se trata de todos los entes, incluso Dios; por lo cual se llama Teología ó ciencia divina á una de las partes de esta ciencia, como se ve en Aristóteles (Met. l. 4, com. 2). De consiguiente no es necesario admitir, independientemente de las filosóficas, otra ciencia.

Por el contrario: dice San Pablo (II Tim. 3, 16): *Toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia*; mas la Escritura, inspirada por Dios, no forma parte de las ciencias filosóficas, que son el fruto

(1) Puede utilizarse este artículo para la refutación de cuantos han sostenido que era imperfecta é inútil para la salvacion la doctrina comunicada por Dios al hombre, mediante Moisés y los Profetas, y aun mediante Jesucristo y los Apóstoles. Para demostrar simplemente que es herética semejante doctrina, puede aducirse cualquiera de las muchas decisiones de la Iglesia sobre cuáles son los libros canónicos; en especial la decision del Concilio Tridentino (Ses. 4.<sup>a</sup>, decreto 7.<sup>o</sup>).

Las notas de la índole de la presente las extraetamos de los

Apéndices, que acompañan á cada artículo de la edicion hecha en Roma (1773). Ninguna cosa recomienda más por su ortodoxia la doctrina del Doctor Angélico, que el ver, en la casi totalidad de los artículos, condenadas por la Iglesia las doctrinas contrarias á las del Santo.

(2) Aunque algunos leen *ísticas*, en vez de *filosóficas*, la respuesta al segundo argumento parece que no admite la sustitucion. Aparte de esto, creemos más conforme con el lenguaje corriente la version hecha.

de las investigaciones de la razon humana. Por lo tanto es útil que, independientemente de las filosóficas, haya otra ciencia inspirada por Dios.

**Conclusion.** *Para que el hombre pudiese conseguir su salvacion eterna, ha sido necesario que, aparte de las ciencias filosóficas, que se adquieren con las luces naturales, hubiese otra, que, ayudada por la revelacion, enseñase al hombre las cosas, que son superiores á su comprension, y aun algunas de las que la razon humana puede descubrir (1).*

Responderémos, que ha sido necesario para la salvacion de la humanidad, que hubiese una ciencia basada en la revelacion, ademas de las ciencias filosóficas, que son el resultado de las investigaciones de la razon humana. Desde luego el destino del hombre es Dios, como un fin, que no puede llegar á comprender su razon, segun estas palabras de Isaías (Is. 64, 4): *Ojo no vió, salvo tú, oh Dios, lo que has preparado para aquellos que te esperan.* Mas conviene que el hombre conozca previamente el fin, con el que debe poner en relacion sus actos y sus intenciones. Por consiguiente ha sido necesario (2) para la salvacion del hombre, que Dios le hiciese conocer por la revelacion lo que no está al alcance de la razon humana.—*En cuanto á lo que de Dios podemos conocer por nosotros mismos, ha sido preciso tambien que el hombre fuese instruido por divina revelacion*: porque la nocion verdadera de Dios no hubiera podido adquirirse únicamente con la razon humana, sino por un pequeño número, despues de largos años de trabajo, y con mezcla de muchos errores; y, sin embargo, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvacion del hombre, la cual está en Dios. De consiguiente, para asegurar y facilitar la salvacion del género humano, ha sido necesario que el hombre se instruyese en las cosas de Dios por medio de una revelacion divina. Ha sido igualmente necesario que, fuera de las filosó-

ficas, que son la obra de la razon humana, hubiese una ciencia sagrada, conocida por la revelacion.

Al argumento 1.º dirémos que, si bien no debe investigar el hombre por medio de la razon lo que está fuera del alcance de la inteligencia humana; estas cosas han sido, sin embargo, reveladas por Dios, para ser aceptadas por la fe. Hé aquí por qué el autor sagrado añade (Eclí. 3, 25): *Muchísimas cosas superiores á la inteligencia humana te han sido manifestadas*: y en esto precisamente es en lo que consiste la ciencia sagrada.

Al 2.º que la diversidad de las ciencias procede de la diversidad de nuestros medios de conocer. Así el astrónomo y el físico demuestran los dos la misma proposicion, por ejemplo, que la tierra es redonda: pero el astrónomo lo prueba por medio de las matemáticas, es decir, con cálculos abstractos; mientras que el físico se apoya en pruebas concretas, en hechos de esperiencia. Por consiguiente nada impide que haya una ciencia, que se ocupe bajo el punto de vista de la revelacion de las mismas cosas, que la Filosofía no considera sino en cuanto son cognoscibles por la luz de la razon natural. Por esto se dice que la Teología, que pertenece á la ciencia sagrada, difiere en cuanto al género de aquella otra Teología (3), que es una de las partes de la Filosofía.

## ARTÍCULO II. — Es ciencia la doctrina sagrada? (4)

1.º Parece que la doctrina sagrada no es ciencia: porque toda ciencia procede de principios, que son conocidos por sí mismos; en tanto que la doctrina sagrada está basada sobre algunos artículos de fe, que no son conocidos por sí mismos, puesto que no son admitidos por todos; porque *la fe no es de todos*, como nos lo enseña San Pablo (II Thes. 3, 2). De consiguiente la doctrina sagrada no es ciencia.

(1) Las conclusiones, que en cada artículo sintetizan la doctrina del Santo Doctor, están tomadas de la citada edicion romana y de la francesa de Drioux (1877).

(2) Es evidente que se trata de una necesidad moral; no física, ni metafísica.

(3) Llamada Teodiceía.

(4) Puede utilizarse este artículo en la refutacion de todos

cuantos con Raimundo Lulio sostengan que todos los artículos de fe, los Sacramentos de la Iglesia y la autoridad del Pontífice Romano son verdades, que pueden ser demostradas por razones evidentes. Gregorio XI condenó como heréticos los veinte volúmenes de la obra de Raimundo Lulio (*Directorium Inquisitorium*, 2 p. q. 8.) — Así la edicion romana: pero es dudosa semejante condenacion.

2.º La ciencia no versa sobre cosas individuales; pero la doctrina sagrada trata de hechos individuales, como las acciones de Abraham, de Isaac, de Jacob, y otras semejantes. De consiguiente la doctrina sagrada no es ciencia.

Por el contrario: San Agustín dice (De Trinitate, l. 14, c. 1): «A esta ciencia corresponde solamente aquello, con lo cual la fe más saludable se engendra, nutre, defiende y corrobora:» estos caracteres no pueden aplicarse á ninguna otra ciencia, sino á la doctrina sagrada. De consiguiente esta doctrina es ciencia.

**Conclusion.** *La doctrina sagrada es ciencia, que dimana de los principios de la ciencia superior, que únicamente pertenece á Dios y á los bienaventurados.*

Responderémos, que la doctrina sagrada es ciencia; pero debe saberse que hay dos clases de ciencias (1). Las unas se fundan en principios, que se conocen por las luces de la razón; como la aritmética, la geometría y otras análogas. Las otras descansan sobre principios, que no se conocen sino con el auxilio de una ciencia superior: así el dibujo toma sus principios de la geometría y la música debe los suyos á la aritmética (2); y en este sentido la doctrina sagrada es una ciencia; porque procede de principios, que nos son conocidos por medio de las luces de una ciencia superior, que es la de Dios y los bienaventurados. Por consiguiente, así como la música acepta los principios, que le suministra la aritmética; del mismo modo la enseñanza sagrada acepta los principios, que le han sido revelados por Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que los principios de una ciencia cualquiera ó son conocidos por sí mismos, ó se reducen al conocimiento de una ciencia superior; y tales son los principios de la ciencia sagrada, como acabamos de decirlo.

Al 2.º que, si bien la doctrina sagrada

refiere hechos individuales; no trata de ellos principalmente, sino que los cita, ya para norma de la vida, como en las ciencias morales, ya para dar á conocer la autoridad de los hombres, por cuyo medio la revelación divina, que es la base de la Sagrada Escritura y de la doctrina sagrada, ha llegado hasta nosotros.

### ARTÍCULO III. — La doctrina sagrada es una sola ciencia? (3)

1.º Parece que la doctrina sagrada no es una sola ciencia: porque, según Aristóteles (Post. l. 1, text. 43), la ciencia es única, cuando el sujeto de ella es de un solo género; mas el Creador y la criatura, de quienes trata la doctrina sagrada, no están comprendidos bajo un solo género de sujeto: luego la doctrina sagrada no es una sola ciencia.

2.º En la doctrina sagrada se trata de los ángeles, de las criaturas corporales y de la moral humana. Pero todas estas cosas constituyen en la Filosofía otras tantas ciencias diversas. De consiguiente la doctrina sagrada no es una sola ciencia.

Por el contrario: la Sagrada Escritura habla de ella como de una sola ciencia, porque se dice (Sap. 10, 10): *Dios le dió la ciencia de los Santos* (4).

**Conclusion.** *Puesto que todo lo que se estudia en la ciencia sagrada se considera bajo una sola razón formal, que es la revelación divina, es preciso admitir que ella es una sola ciencia.*

Responderémos, que la doctrina sagrada es una sola ciencia; porque la unidad de potencia y de hábito debe entenderse, no según el objeto materialmente considerado, sino según su razón formal (5). Así el hombre, el asno y la piedra pueden estar reunidos bajo una sola razón formal, si se les considera con relación al color, que es el objeto de la vista. Y puesto que la ciencia sagrada enseña

(1) A las primeras las llamaban los escolásticos *scientiæ subalternantes* ó primarias, y á las segundas *scientiæ subalternatæ* ó derivadas.

(2) Aunque hoy es la Física la que estudia las leyes del sonido, no deja de ser cierto que tales leyes descansan sobre la ciencia de los números.

(3) Este artículo, de índole exclusivamente filosófica, debió redactarle Santo Tomás, aunque ni él ni sus comentaristas (que separamos) lo indican, inspirándose en el libro XI de la *Metafísica* de Aristóteles, donde este filósofo explica cómo una ciencia única puede abrazar diversos objetos.

(4) La fuerza del argumento está en que el texto sagrado dice *scientiam* en singular. P. Capponi, ed. de Nápoles, 1762.

(5) Considerar una cosa bajo su aspecto ó razón material vale tanto como considerar lo que ella es (*quid*), así como bajo su aspecto ó razón formal es considerarla de tal ó cual modo (*quemodo*). ¿Cuál es el objeto de la Teología *materialmente*? El Creador y las criaturas. ¿De qué modo estudia la Teología su objeto material, ó sea, cuál es la razón formal de su objeto? Estudia al Creador y á las criaturas, en cuanto pueden ser y son unificados por el concepto común de revelación. P. Cap., edición romana.

algunas cosas en cuanto reveladas por Dios, como lo hemos dicho (a. 1); todo cuanto Dios puede revelarnos está comprendido bajo una sola y misma razon formal, la del objeto de esta ciencia: y así es como la *ciencia sagrada es una*.

Al argumento 1.º diremos, que la enseñanza sagrada no trata de Dios y de las criaturas bajo el mismo aspecto. Se ocupa de Dios principalmente; pero no trata de las criaturas, sino en lo que con Dios se relacionan, como con su principio ó fin. Esto, como se ve, no es obstáculo á la unidad de la ciencia.

Al 2.º, que nada impide que las potencias inferiores ó los hábitos sean distintos relativamente á las cosas, que igualmente dependen ó de una potencia ó de un hábito superior; porque la potencia ó el hábito superior considera el objeto bajo una razon formal más universal: así es como el objeto del sentido comun es lo sensible, que abraza á la vez lo perceptible por la vista y el oído.

Por consiguiente el sentido comun, por lo mismo que no constituye sino una sola potencia; se estiende á todos los objetos de los cinco sentidos (1). Del mismo modo la enseñanza sagrada, sin dejar de ser una, puede considerar las diversas partes de las ciencias filosóficas bajo una sola relacion, es decir, en cuanto pueden ser objeto de la divina revelacion; de tal modo que no sea la ciencia sagrada en sí misma, por decirlo así, sino un reflejo de la ciencia divina, que es la más una y simple de todas.

#### ARTÍCULO IV.—La Teología es ciencia práctica? (2)

1.º Parece que la Teología es una ciencia práctica; porque toda ciencia práctica tiene por fin la accion (3), segun Aristóteles (Met. I. 2, t. 3). Ahora bien: la Teología tiene por objeto la accion, se-

gun estas palabras del Apóstol Santiago (Jac. 1, 22): *Poned en práctica la palabra de Dios, y no os contenteis con escucharla*. De consiguiente la Teología es una ciencia práctica.

2.º La ciencia sagrada se divide en dos partes: la antigua y la nueva ley. Pero la ley dice relacion á la ciencia moral, que es ciencia práctica. De consiguiente la Teología ó la ciencia sagrada es ciencia práctica.

Por el contrario, toda ciencia práctica tiene por objeto las cosas, que el hombre puede ejecutar. Así la moral se ocupa de los actos humanos y la arquitectura de los edificios. Pero la ciencia sagrada trata principalmente de Dios, cuya obra principal son los hombres. De consiguiente, más bien que práctica, es una ciencia especulativa.

**Conclusion.** *Aunque la Teología, ciencia de un orden superior, sea práctica y especulativa, conteniendo eminentemente á una y á otra; no obstante es más especulativa que práctica.*

**Responderemos,** que la ciencia sagrada se estiende, siendo una, como lo hemos dicho (a. 3), á todo lo que se relaciona con las diversas ciencias filosóficas; porque las considera á todas bajo una misma razon formal, es decir, en cuanto son cognoscibles por la luz divina. Hé aquí por qué, aunque de las ciencias filosóficas las unas sean especulativas y las otras prácticas; la doctrina sagrada comprende en sí á las dos, como Dios se conoce á sí mismo con la misma ciencia, con que conoce sus obras. Sin embargo *la Teología es más especulativa que práctica*; porque se ocupa más principalmente de las cosas divinas que de los actos humanos, de los cuales trata en cuanto el hombre se dirige por medio de ellos al perfecto conocimiento de Dios, que es lo que constituye la bienaventuranza eterna. La respuesta á las objeciones es con esto notoria.

(1) « El sentido comun es aquella facultad ó potencia, mediante la cual percibimos sensiblemente en nosotros las sensaciones de los sentidos externos y su distincion... Cuando al mismo tiempo *veo* un palacio, *gusto* un pedazo de azúcar y *oigo* un trozo de ópera; *siento* ó percibo sensiblemente estas tres sensaciones de una manera simple y simultánea, y á la vez *siento* que son sensaciones distintas ó diferentes. En cada uno de los tres sentidos externos solo hay una sensacion, que le es propia y peculiar; y, sin embargo, yo siento á la vez las tres sensaciones, y las siento como distintas á pesar de su simultaneidad ó coexistencia. Hé aquí la funcion propia de

« sentido comun. » (*Filosofía elemental* del P. Ceferino González. Madrid, 1873, t. 1, p. 236 y 237).

(2) Puede utilizarse este artículo en la refutacion de cuantos sostengan que nuestros deberes para con Dios se reducen á conocerle, siquiera sea mediante la fe. El Concilio Tridentino (ses. 6, can. 19, 21 y 29) condenó como herética semejante doctrina, opuesta á lo que las Sagradas Escrituras enseñan en muchos pasajes.

(3) *Mano de obra* se lee en la traduccion de la Metafísica de Aristóteles, hecha por D. Patricio de Azcarate. Aun diciendo *obra de mano*, no sería aceptable la version.

**ARTÍCULO V. — La ciencia sagrada es más noble que las demas ciencias? (1)**

1.º Parece que la ciencia sagrada no es más noble que las demas ciencias: porque la certidumbre pertenece á la dignidad de la ciencia; pero las otras ciencias, cuyos principios son indubitables, parecen más ciertas que la enseñanza sagrada, cuyos principios, es decir, los artículos de fe pueden ser puestos en duda. De consiguiente las otras ciencias parecen más nobles que la ciencia sagrada.

2.º Las ciencias inferiores toman algo de las superiores, como la música se arregla segun la aritmética. Es así que la enseñanza sagrada toma alguna cosa de las ciencias filosóficas, porque San Jerónimo dice en su carta á un gran orador romano (Ep. 84) que « los doctores antiguos han llenado de tal modo sus obras » de la doctrina y de las máximas de los » filósofos, que no se sabe qué admirar » más en ellos, si el conocimiento que de » los autores profanos tenían, ó el de las » sagradas escrituras. » De consiguiente la ciencia sagrada es inferior á las demas.

Por el contrario, las otras ciencias son llamadas las siervas de la Teología, segun este pasaje de la Escritura (Prov. 9, 3): *Envió sus siervas, á fin de que llamasen para el alcázar* (2).

**Conclusion.** *La ciencia sagrada es absolutamente la más noble de todas las ciencias. Como especulativa sobrepuja en mucho á todas las especulativas, y como práctica sobrepuja del mismo modo á las prácticas.*

Responderémos, que *esta ciencia*, que es especulativa considerada de un modo, y práctica de otro, *sobrepuja á todas las demas, así especulativas como prácticas.* En efecto: entre las especulativas una puede tener alguna ventaja sobre otra, ya en razon de su certidumbre, ya de la dignidad de su objeto; y bajo este doble punto de vista la ciencia sagrada es superior á las demas ciencias especulativas. Lo es desde luego por la certidumbre: porque las otras ciencias no la deben sino

á la luz natural de la razon humana, que puede equivocarse: en tanto que la ciencia sagrada saca su certidumbre de la luz de la ciencia divina, que es infalible. Igualmente tiene ventaja por la dignidad de su objeto: porque se ocupa principalmente de cosas, que por lo sublimes están fuera del alcance de la razon humana; mientras que las otras no consideran sino lo que es de su dominio. En cuanto á las ciencias prácticas, la más noble es la que no se refiere á ningun otro fin ulterior, sino que las otras se refieren á ella como á su último fin (3), á la manera que lo civil á lo militar; porque el bien del ejército tiene por objeto el bien de la ciudadanía. Ahora bien: el fin de la ciencia sagrada, considerada bajo el punto de vista práctico, es la felicidad eterna, hácia la cual tienden todas las otras ciencias prácticas, como hácia su fin último. Luego es evidente que bajo todos conceptos *la ciencia sagrada es más noble que las demas.*

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que lo que es más cierto por naturaleza, sea ménos cierto para nosotros á causa de la debilidad de nuestra inteligencia, que es, con respecto á lo que hay de más notorio en la naturaleza, lo que el ojo del buho respecto á la luz del Sol, como lo dice Aristóteles (Met. l. 2). Hé aquí por qué, si algunos dudau de los artículos de la fe, no es porque estos sean dudosos en sí mismos, sino por consecuencia de la debilidad del entendimiento humano. A pesar de todo, el más pequeño conocimiento, que puede adquirirse de las cosas más elevadas, es preferible al conocimiento más cierto, que se tenga de las cosas de un órden inferior, como lo dice Aristóteles (De partibus animal. L. 1, c. 5).

• Al 2.º que, si la ciencia sagrada toma alguna cosa de las ciencias filosóficas, no es porque absolutamente lo necesite; sino únicamente para hacer más comprensible lo que enseña: porque sus principios no los toma de las otras ciencias; sino que por medio de la revela-

(1) Lutero ha dicho que todas las ciencias especulativas son un tejido de errores, y Arnoldo que todas las ciencias filosóficas debían ser condenadas. La Iglesia, por el contrario, ha recomendado y encarecido los estudios filosóficos y literarios, como útiles para la Teología, segun puede verse, entre otros documentos no ménos públicos y solemnes,

en la sesion 8.ª del Concilio de Letran, presidido por Leon X.  
(2) En la traduccion de los textos biblicos se ha consultado siempre la version del P. Scio.

(3) En varias ediciones no se encuentra lo que va en bastardilla; pero indudablemente aclara el pensamiento del Santo Doctor, caso de que haya sido una interpolacion.

cion los recibe de Dios directamente. Hé aquí por qué no recibe nada de las otras ciencias, como si le fueran superiores; sino que se sirve de ellas como de sus inferiores y siervas, del mismo modo que los arquitectos se sirven de los que están á sus órdenes, ó como los magistrados emplean á los soldados: y, si hace tal uso de ellas, no es por defecto ni por incapacidad; sino solamente para acomodarse á la fragilidad de nuestro entendimiento, que, según lo que conoce por las luces naturales, que ilustran á las otras ciencias, es conducido con más facilidad á las cosas superiores, que son el objeto de la ciencia sagrada (1).

**ARTÍCULO VI. — La enseñanza sagrada es sabiduría? (2)**

1.º Parece que la enseñanza sagrada no es sabiduría: pues toda ciencia, que saca sus principios de otra parte que de sí misma, no es digna del nombre de sabiduría; porque al sabio pertenece ordenar todas las cosas, pero no ser ordenado (Met. I. 1, c. 6). Es así que la enseñanza sagrada saca sus principios de otra parte que de sí misma, según lo dicho (a. 2). De consiguiente esta enseñanza no es sabiduría.

2.º A la sabiduría pertenece probar los principios de las otras ciencias; por cuya razón se la llama cabeza de las ciencias (Eth. I. 6, c. 7). Es así que la ciencia sagrada no prueba los principios de las otras ciencias. Luego no es sabiduría.

3.º La doctrina sagrada se adquiere con el estudio; en tanto que la sabiduría es el efecto de una gracia infusa. Esto es lo que hace que se la coloque en el número de los siete dones del Espíritu Santo (Is. 11, 2). Por lo tanto esta doctrina no es sabiduría.

Por el contrario, se dice al principio de la ley (Deut. 4, 6): *Esta será vuestra sabiduría é inteligencia delante de los pueblos.*

**Conclusion.** *La ciencia sagrada, por la misma razón que trata de Dios como de la primera de todas las causas, es, no*

*solo bajo un aspecto determinado, sino absolutamente hablando, sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas.*

**Responderemos, que la ciencia sagrada es entre todas las sabidurías humanas la sabiduría por excelencia, no solo bajo un aspecto determinado, sino absolutamente hablando.** Porque, por lo mismo que pertenece al sabio ordenar y juzgar, y que las cosas inferiores se juzgan según una causa más alta, se llama sabio en cada género á aquel, que considera la causa más elevada de este género. Así respecto de un edificio se llama sabio al artífice, que forma el plano de la obra, á quien se da el nombre de arquitecto, respecto de los demás obreros, que trabajan las maderas ó que preparan las piedras. Esto es lo que hace decir al Apóstol (1 Cor. 3, 10): *He establecido los cimientos del edificio, como un sabio arquitecto.* En el curso ordinario de la vida se llama sabio al hombre prudente, en cuanto dispone sus actos al debido fin, según esta sentencia de la Escritura (Prov. 10, 23): *La sabiduría para el hombre es la prudencia.* Por lo tanto se llama sabio por excelencia al que considera la causa absolutamente más elevada de todo el universo, que es Dios. Hé aquí por qué se llama sabiduría al conocimiento de las cosas divinas, como se ve en San Agustín (De Trinitate, I. 12, c. 14). Ahora bien: la ciencia sagrada se ocupa muy especialmente de Dios, como de la primera de todas las causas; dándole á conocer, no solo en lo que puede ser conocido por medio de las criaturas (cosa que alcanzaron los filósofos), como dice San Pablo (Rom. 1, 19): *lo que se puede conocer de Dios les es manifiesto á ellos; sino que todavía enseña lo que solo el mismo Dios conoce de sí mismo y ha comunicado á otros por medio de la revelación. De consiguiente la ciencia sagrada debe llamarse sabiduría por excelencia.*

Al argumento 1.º diremos, que la ciencia sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana; sino de la ciencia

(1) Como se desprende del contenido del artículo, la mente del Doctor Angélico es demostrar que todas las ciencias pueden ser y son ciencias auxiliares de la Teología, como ahora suele decirse. Han abusado lastimosamente del lenguaje me-

tafórico los que han interpretado la palabra *siervas* en un sentido odioso para la Filosofía, imputando á Santo Tomás lo que jamás ha dicho.

(2) Véase la nota 1 de la pág. 3.

divina, la cual ordena todos nuestros conocimientos como soberana sabiduría.

Al 2.º que los principios de las otras ciencias, ó son evidentemente conocidos por sí mismos y no necesitan ser probados, ó bien lo son en alguna otra ciencia por medio de razones naturales. Pero lo que caracteriza la ciencia sagrada es que sus conocimientos provienen de la revelacion y no de la razon. Hé aquí por qué no la incumbe el probar los principios de las otras ciencias, sino que únicamente debe juzgarlos; porque todo lo que en las otras ciencias se encuentra en oposicion con la verdad de la ciencia sagrada, está condenado como falso (1). Esto hace decir á San Pablo (II Cor. 10, 4): *Destruimos los razonamientos humanos, y abatimos todo cuanto se eleva con orgullo contra la ciencia de Dios.*

Al 3.º que, por la misma razon de que el juicio pertenece al sabio bajo dos conceptos, es preciso distinguir *dos* clases de sabiduría (2); porque sucede que *algunas veces* se juzga por modo de inclinacion: así el que tiene hábito de virtud juzga acertadamente de lo que la virtud nos manda, en cuanto se ha inclinado á ella. Por esto dice Aristóteles (Eth. 1. 10, c. 5) que «el hombre virtuoso es la regla y la medida de los actos humanos.» *Otras veces* se juzga por modo de conocimiento; y segun esto el que está versado en las ciencias morales podría juzgar de los actos de virtud, aunque no tuviese el hábito de la misma. La primera manera de juzgar de las cosas divinas pertenece á la sabiduría considerada como un don del Espíritu Santo, segun estas palabras del Apóstol (I Cor. 2, 15): *El hombre espiritual juzga todas las cosas.* En ese mismo sentido ha dicho San Dionisio (De div. nom. c. 2): «Es sabio Hierotóte, no solo aprendiendo, sino tambien recibiendo la doctrina divina.» La segunda manera de juzgar pertenece á la ciencia sagrada, en cuanto se adquiere por medio del estudio, aunque sus principios dimanen de la revelacion.

(1) Santo Tomás demuestra (Serm. contr. gent., l. 1, c. 7) que jamás puede una verdad de la razon contrariar á una verdad de la fe cristiana.

(2) El P. Serafin Capponi, en sus aclaraciones literales á la citada edicion de 1773, llama á la primera manera de juzgar *sabiduría afectiva*, y á la segunda *sabiduría especulativa*.

#### ARTÍCULO VII.—Es Dios el sujeto de la ciencia sagrada? (3)

1.º Parece que Dios no es el sujeto de la ciencia sagrada; porque en toda ciencia es preciso suponer del sujeto *qué es* (4), como lo dice Aristóteles (Post. 1. 2). Pero la ciencia sagrada no establece lo que es Dios, puesto que, como dice San Juan Damasceno (De fid. Orth. 1. 3, c. 24), «es imposible decir lo que es.» De consiguiente Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2.º Todo lo que es del dominio de una ciencia, debe estar comprendido en el sujeto de esta. Pero la Sagrada Escritura trata de otras muchas cosas, ademas de Dios; puesto que habla de las criaturas y de las costumbres de los hombres: de consiguiente Dios no es el sujeto de la ciencia sagrada.

Por el contrario: El sujeto de una ciencia es el asunto principal, de que esta se ocupa. Pero la sagrada se ocupa *principalmente* de Dios, y por este motivo es por lo que se llama *Teología*, es decir, tratado sobre Dios: por consiguiente Dios es el sujeto de esta ciencia.

**Conclusion.** *Como todas las cuestiones, de que se ocupa la ciencia sagrada, son consideradas bajo el punto de vista de la divinidad cognoscible por medio de la revelacion, Dios es su sujeto.*

**Responderémos**, que *Dios es el sujeto de la ciencia sagrada*; porque el sujeto es á la ciencia lo que el objeto á la potencia ó al hábito. Pero se considera como el objeto propio de un hábito ó de una potencia aquello, bajo cuyo concepto se refieren todas las cosas á dicha potencia ó hábito. De este modo el hombre y la piedra se refieren á la vista, en cuanto objetos coloreados: por cuya razon lo que tiene color es el objeto propio de la vista. Pero en la ciencia sagrada todo se mira con relacion á Dios; porque ó se trata de Dios mismo, ó de las cosas que se refieren á Dios, como á su principio y fin: luego *Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia.*—Ademas esto se hace

(3) «Dios, en cuanto Dios, es el sujeto *formal* de la ciencia sagrada?» (Coment. del Cardenal Cayetano). A pesar de que despues se fija el sentido de las expresiones *sujeto de una ciencia*, es muy oportuna la escurpulosidad del más sabio de los comentaristas de Santo Tomás.

(4) *Quid est*, qué es, la quiddidad ó la esencia.

evidente por los principios mismos de esta ciencia, que son artículos de fe, de los que Dios es el sujeto. Ser sujeto de los principios es lo mismo que serlo de la ciencia entera, puesto que esta se halla virtualmente contenida en los principios. Algunos, fijando su atención en las cosas de que esta ciencia se ocupa, y no considerando el punto de vista bajo el cual las mira, han señalado por sujeto de esta ciencia, ya las cosas y los signos, ya las obras de la Redención, ya á Cristo todo entero, es decir, la cabeza y los miembros. A la verdad esta ciencia trata de todas estas cosas; pero siempre con relación á Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que, aunque no podamos saber lo que es Dios; sin embargo nos servimos en esta ciencia, como de definición, de lo que es efecto de Dios (ya en la naturaleza, ya en la gracia), para elevarnos por medio de estos efectos al estudio de todas las cuestiones, que la Teología trata acerca de Dios. Así es como en ciertas ciencias filosóficas se demuestra algo de la causa por el efecto, partiendo del efecto mismo en lugar de la definición de la causa (1).

Al 2.º que todas las cosas, que pertenecen al dominio de la ciencia sagrada, están comprendidas en la idéa de Dios; no como partes, sean especies ó accidentes, sino en cuanto de algun modo se refieren á él.

#### ARTÍCULO VIII. — *Es argumentativa la ciencia sagrada?* (2)

1.º Parece que la ciencia sagrada no es argumentativa; porque, como lo dice San Ambrosio (De fide cat. l. 1, c. 5): «Tan luego como busqueis la fe, echad» á un lado los argumentos.» Pero en la ciencia sagrada la fe es lo que principalmente se busca, según estas palabras de San Juan (Joann. 20, 31): *Estas cosas* (3) *han sido escritas, para que creáis.* De consiguiente la ciencia sagrada no es argumentativa.

(1) Que es lo que se llama demostración *a posteriori*, porque se demuestra por lo posterior lo que es anterior.

(2) No es pura la doctrina de los que, con el antiguo Feliciano, prefieren en Teología los argumentos de la razón á la autoridad de las Sagradas Escrituras; pero tampoco es aceptable, por no estar conforme con el común sentir de los Santos Padres, la proscripción absoluta de los argumentos racionales.

2.º Si lo fuese, argumentaría según la autoridad ó según la razón. Si argumentase según la autoridad, esto no sería propio de su dignidad; porque, según Boecio, la autoridad es el más débil de los medios de argumentación (Sup. Topic. Cicer. l. 6): y si argumentase por la razón, esto repugnaría á su fin; porque, según San Gregorio (Hom. 26, in Evang.), «la fe ya no es meritoria» desde el momento en que la razón humana la suministra el apoyo de la especulación. De consiguiente la ciencia sagrada no es argumentativa.

Por el contrario: San Pablo (Tit. 1, 9), hablando de un obispo, dice *que abraza la palabra fiel, que es según la doctrina, para que sea capaz de exhortar según sana doctrina, y refutar á los que la contradigan.*

*Conclusion.* Aunque la sagrada doctrina, así como las otras ciencias, no argumenta para probar sus principios; sin embargo, argumenta contra los que la atacan, ya convenciéndoles según sus propias confesiones, ya destruyendo sus razones aparentes. Pero saca de los principios las consecuencias, que contienen.

Responderémos, que, como las demás ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que parten de estos, para probar otras cosas, que de ellos se desprenden; así la ciencia sagrada no argumenta, para probar sus principios propios, que son artículos de fe; sino que parte de ellos, para probar otras verdades (4). Así es como San Pablo (1 Cor. 15) se apoya en la resurrección de Jesucristo, para probar la resurrección general.

Pero hay que notar, que en las ciencias filosóficas las inferiores no prueban sus principios, ni discuten contra los que las niegan: dejan este cuidado á la ciencia superior. La que entre ellas ocupa el primer lugar, que es la Metafísica, discute contra el que niega sus principios, si el adversario hace algunas concesio-

(3) Los milagros que hizo Jesucristo, como lo indican los antecedentes.

(4) La Teología no argumenta para demostrar el cómo de los artículos de fe; pero sí demuestra su existencia á los que admitan la divinidad de J. C. y de su Iglesia, y por lo tanto la veracidad de sus doctrinas (Ráulica, *La Razon filosófica y La Razon católica*, conf. 6.º).



nes : porque, si nada concede, no es posible discutir con él, á pesar de que pueden destruirse sus razonamientos. Por lo tanto *la ciencia sagrada*, como no reconoce otra ciencia superior, *discute contra los que niegan sus principios, argumentando con tal que el adversario le conceda alguno de los dogmas divinamente revelados*. Así es como nosotros disputamos contra los herejes segun la autoridad de las Sagradas Escrituras, y como respondemos al que niega un artículo de fe por medio de otro artículo, que el adversario admite. Pero, *si el adversario nada cree de las cosas reveladas, no hay medio de probarle con razonamientos los artículos de la fe; aunque sí se pueden destruir todas las objeciones, que pueda hacer contra la fe*: porque, puesto que la fe descansa sobre la verdad infalible, y es imposible demostrar lo contrario á la verdad; es evidente que todos los argumentos, que puedan suscitarse contra ella, no son demostraciones, sino objeciones solubles.

Al argumento 1.º dirémos, que, aunque los argumentos producidos por la razon humana no tengan la fuerza de probar lo que es de fe; sin embargo la ciencia sagrada puede, como acabamos de decirlo, partir de los artículos de fe, para establecer otras verdades.

Al 2.º que lo peculiar de la ciencia sagrada es argumentar sobre todo segun la autoridad (1); porque los principios de esta ciencia provienen de la revelacion, y es preciso por consecuencia que creamos en la autoridad de los que nos han transmitido esta revelacion. En nada deroga esto su dignidad; porque, si bien la autoridad, que está basada en la razon humana, es un medio de demostracion muy débil; nada hay por el contrario más sólido que la autoridad basada en la revelacion divina. Sin embargo la ciencia sagrada se sirve tambien de la razon humana, no en verdad para probar la fe (porque esto sería quitarle su mérito); sino para aclarar algunos puntos, de que se ocupa esta ciencia: porque, como la

gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es preciso que la razon natural se ponga al servicio de la fe; del mismo modo que la inclinacion natural de la voluntad defiere á la caridad. Esto es lo que hacia decir al Apóstol (II Cor. 10, 5) *que debian esclavizar todas sus inteligencias en obsequio al Cristo*. Tambien la ciencia sagrada hace uso de la autoridad de los filósofos para las cosas, que han podido conocer con las luces naturales de la razon. El mismo San Pablo refiere las palabras de Arato, cuando dice (Act. 17, 28): *como algunos de vuestros poetas lo han dicho, somos raza de Dios*. Al emplear autoridades semejantes la ciencia sagrada, las considera como argumentos estrínsecos y probables (2); pero se sirve de la autoridad de la Escritura canónica, como de una cosa, que le es propia, y argumentando por necesidad. La autoridad de los Doctores de la Iglesia le ofrece un género de argumentacion, que tambien le es propio, pero simplemente probable: porque nuestra fe descansa en la revelacion hecha á los Apóstoles y á los Profetas, que han escrito los libros canónicos; pero no sobre las revelaciones, que han podido tener los demas doctores. Conforme con esto San Agustin dice (Epist. ad Hier. c. 19): «Aprendí á dar á solos los libros sagrados, que se llaman canónicos, este temor y honor, por cuyo medio creo firmemente que ninguno de sus autores erró en lo más mínimo al escribirlos. Los demas, por muy grande que sea su ciencia y su santidad, los leo sin mirar como verdadera una cosa, porque así lo hayan ellos sentido ó escrito.»

#### ARTÍCULO IX.—Debe hacer uso de las metáforas la Sagrada Escritura? (3)

1.º Parece que la Sagrada Escritura no debe hacer uso de metáforas; porque lo que es propio de la ciencia más infima, no puede convenir á la sagrada, que ocupa el primer lugar, como lo hemos dicho (a. 8), entre todas las ciencias.

en ridiculo (Card. Cayetano).

(3) Contra los judíos, que quieren interpretar en sentido material el Antiguo Testamento. En general, demostrado que una expresion es metafórica, es contra las reglas de la sana critica el interpretarla literalmente, sea en las Escrituras Santas, sea en un libro cualquiera.

(1) Augusto Nicolás, en el *Arte de creer*, ha formulado esta diferencia entre las verdades teológicas y las verdades filosóficas, diciendo que las primeras se fundan en la *evidencia de la autoridad*, y las segundas en la *autoridad de la evidencia*.

(2) Sin embargo, son los únicos argumentos, que el teólogo puede emplear contra la filosofia racionalista, so pena de caer

Ahora bien : es peculiar de la poética, que ocupa el último lugar entre todas las enseñanzas (1), el recurrir á una multitud de comparaciones y representaciones. Luego no es conveniente que la ciencia sagrada haga uso de semejantes figuras.

2.º Parece que el objeto, que se propone la ciencia sagrada, es la manifestación de la verdad : hé aquí porqué la Escritura promete una recompensa á los que la manifiesten (Eccli. 24, 31) : *Los que me den á conocer, tendrán la vida eterna*. Pero las metáforas no sirven sino para velar la verdad : luego no es conveniente que la ciencia sagrada represente las cosas bajo el emblema de las corporales.

3.º Cuanto más sublimes son las criaturas, tanto más se aproximan á la semejanza divina. De consiguiente, si una criatura se tomase metafóricamente, para dar á conocer á Dios ; convendría que semejante traslación se buscara entre las criaturas más elevadas, y no entre las más ínfimas : esto, sin embargo, es lo que frecuentemente se encuentra en las Sagradas Escrituras.

Por el contrario, se lee en Oséas (12, 10) : *he multiplicado las visiones para los profetas, y me han representado cerca de vosotros bajo diferentes figuras*. Pero representar una cosa bajo la forma de una imagen es hacer una metáfora. De consiguiente la ciencia sagrada puede servirse de metáforas.

**Conclusion.** *Por la misma razon de que la ciencia sagrada se dirige á todos los hombres en general, es muy conveniente que use las metáforas y las comparaciones materiales, para esponer sus divinas enseñanzas.*

**Responderemos,** *que es conveniente que la Sagrada Escritura emplee algunas comparaciones materiales, para espresar las cosas divinas y espirituales ; porque Dios provee á todos los seres del*

modo más conveniente á su naturaleza. Ahora bien : es natural que el hombre se eleve á las cosas inteligibles por medio de las sensibles ; porque todos nuestros conocimientos provienen originariamente de los sentidos (2). Con razon pues nos son presentadas en la Sagrada Escritura las cosas espirituales bajo emblemas materiales ; y, como lo dice San Dionisio (De hier. cœl. 2), « no es posible que la luz divina se muestre á nuestros ojos » sino envuelta en una multitud de velos » sagrados. » Es conveniente tambien que la Sagrada Escritura, que debe ser el alimento de los fieles en general, segun estas palabras de San Pablo (Rom. 1, 14) : *Me debo á los sabios y á los que no lo son*, proponga las cosas espirituales bajo emblemas corporales ; á fin de que así á lo ménos puedan ser comprendidas por los ignorantes, que no son capaces de percibir las cosas puramente inteligibles, en cuanto tales.

Al argumento 1.º diremos que el poeta emplea metáforas, para representar alguna imagen ; porque las imágenes agradan naturalmente al hombre : pero que la ciencia sagrada no las usa, sino porque son necesarias y útiles, como lo hemos dicho en el cuerpo de este artículo.

Al 2.º que la luz de la revelacion divina no está oscurecida por las imágenes sensibles, en que ella se envuelve, como dice San Dionisio (ibid.) : queda pues en toda su verdad ; de tal modo, que no consiente detenerse en estas imágenes, sino que eleva las almas al conocimiento de las cosas inteligibles ; y aquellos, que han recibido la revelacion, enseñan á los demas á comprender su lenguaje. Hé aquí por qué lo que se dice metafóricamente en un pasaje de la Escritura, se encuentra espuesto de una manera más precisa en otros muchos. Por otra parte la oscuridad misteriosa de las figuras ejercita útilmente la perspicacia de los sabios, é impide las burlas de los incrédulos.

(1) Aristóteles, de quien sin duda alguna toma esta afirmacion el Santo Doctor, suele entender por poética, fijándose en la etimología griega de la palabra, toda ciencia creadora. (Enumeradas por su orden de importancia de mayor á menor, Aristóteles dividia las ciencias en teóricas (Teología, Física, Matemáticas), prácticas (Política, Economía, Moral) y poéticas (Dialéctica, Retórica, Poética). M. Ravaisson, citado por MM. Picron y Zévort en sus comentarios á Aristó-

teles (Met. 1. 6, c. 1), vertidos al castellano por el citado Sr. Azcárate.

(2) Para no confundir la teoría de Santo Tomás y de los escolásticos sobre el origen de las ideas con la teoría de Aristóteles, puede consultarse al P. Ceferino Gonzalez (*Estudios Filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 3, l. 5, y *Filosofía elemental*, t. 1, l. 3, c. 3) y al P. Tomás M.ª Zigliara (*Summa philosophica*, vol. 2, p. 255, ed. Romæ, 1876).

los, de los que se ha dicho (Math. 7, 6): *No deis las cosas sagradas á los perros* (1).

Al 3.º que, como lo enseña San Dionisio (De Hier. cœl. l. 3, c. 2). «Con» viene más que en las Sagradas Escrituras se presenten las cosas bajo formas » de los cuerpos más humildes, que bajo » las de los más nobles»; y esto por tres razones: 1.ª Porque de ese modo el espíritu está más exento de error; pues es evidente que no se habla de las cosas divinas literalmente, lo que podría ser dudoso, si se representasen las cosas divinas bajo la forma de los cuerpos más nobles: principalmente habria este peligro para los que nada más noble conocen que las cosas materiales. 2.ª Porque este modo de hablar está más en armonía con el conocimiento, que tenemos de Dios en esta vida; pues más bien se nos da á conocer acerca de él lo que no es, que lo que es. Hé aquí por qué las imágenes tomadas de las cosas, que están más distantes de Dios, nos hacen formar una idea más verdadera de Dios, y que él está muy por encima de cuanto de él decimos ó pensamos. 3.ª Porque por este medio las cosas divinas están más ocultas á las miradas de los indignos.

**ARTÍCULO X. — La Sagrada Escritura contiene en una frase muchos sentidos? (2)**

1.º Parece que la Sagrada Escritura no contiene bajo una frase muchos sentidos: tales como el histórico (ó el literal), el alegórico, el tropológico (ó el moral) y el anagógico. En efecto: la multiplicidad de sentidos en un mismo escrito produce la confusion, espone al error y quita solidez á la argumentacion; por cuya razon esta no puede descansar sobre proposiciones susceptibles de diversos sentidos; pues precisamente consisten en esto algunas fálacias (3). Pero la Sagrada Escritura debe ser eficaz, para demostrar la verdad sin falacia alguna; por consiguiente no se han debido reunir en ella

muchos sentidos bajo una sola frase.

2.º San Agustín dice (De utilitate credendi, c. 3), que «la Escritura que se llama el Antiguo Testamento puede esplicarse de cuatro maneras: segun la historia, la etiología, la analogía y la alegoría.» Estos cuatro sentidos parecen enteramente diferentes de los que hemos designado más arriba: no es, pues, conveniente que en la Escritura la letra se esponga segun los cuatro sentidos, que hemos determinado.

3.º Además de estos cuatro sentidos todavía existe el parabólico, que no se incluye en los cuatro que hemos enumerado.

Por el contrario, San Gregorio dice (Mor. l. 20, c. 1) que «la Sagrada Escritura tiene ventaja sobre todas las ciencias por su estilo, de tal modo que con una sola y misma palabra refiere un hecho y revela un misterio.»

**Conclusion.** *Siendo el autor de la Sagrada Escritura Dios, que todo lo comprende á la vez con su inteligencia, la doctrina de la misma reúne muchos sentidos en un solo pasaje: el literal, que es múltiple; y el espiritual, que se divide en tres, el alegórico, el moral y el anagógico.*

Responderémos, que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que no solo se acomoda á las voces, para significar las cosas (lo que tambien puede hacer el hombre), sino que tambien usa de las mismas cosas. Hé aquí por qué, puesto que en todas las ciencias las palabras tienen un sentido, *la Sagrada tiene tambien esto de particular, y es que las mismas cosas espresadas por las palabras significan algo.* El primer sentido, segun el cual las palabras espresan las cosas, es el histórico ó literal. El sentido, segun el cual las cosas espresadas por las palabras significan á su vez otras cosas, se llama espiritual, que tiene por base el sentido literal, y le supone. Este sentido espiritual se divide en tres; porque, como lo dice San Pablo (Hebr. 7, 19), «*la ley*

(1) San Agustín entendi en este pasaje por *cosas santas* la verdad, y por *perros* á los impugnadores de la verdad (De Serm. Dom. in monte, l. 2., c. 31) P. Cap. Los teólogos moralistas consideran dicho testo como un axioma fundamental de su ciencia, tratándose de la recepcion de los Sacramentos de la Iglesia por personas *notoriamente* indignas.

(2) Es de fe que la Escritura Sagrada contiene bajo unas

mismas palabras pluralidad de sentidos, como puede demostrarse con abundantísimos ejemplos, citados por el P. Capponi en sus Apéndices á la Suma. Los Wiclefitas y los Luteranos han sostenido que la Biblia es sobrado clara por sí misma y no necesita de intérpretes. E. R.

(3) Las llamadas por los lógicos falacias ó sofismas de nombre (*nominiis*).

» *antigua es la figura de la ley nueva*»; y esta, añade San Dionisio (Hier. Eccles. c. 5), « *es ella misma la figura de la gloria futura.* » Además en la nueva ley las acciones de Cristo son la norma de lo que debemos hacer. Así pues, cuando lo que pertenece á la ley antigua significa lo que corresponde á la nueva, el sentido es *alegórico*; si miramos lo que en Cristo se ha realizado ó que le representa, como la imágen de lo que debemos hacer, el sentido es *moral*; y, cuando consideramos estas mismas cosas en su relacion con la gloria eterna, el sentido es *anagógico*. Pero, como el sentido literal es el que el autor trata de espresar, y Dios, que todo lo ve al mismo tiempo en su inteligencia, es el autor de la Escritura sagrada; « *nin-* » *gun inconveniente hay en que, como dice San Agustin (Conf. l. 12, c. 18 y 19), haya muchos sentidos contenidos bajo el testo literal.* »

Al argumento 1.º dirémos, que esta multiplicidad de sentidos no produce ni ambigüedad, ni complicacion en la idéa; porque, como ya lo hemos dicho en el cuerpo del artículo, los sentidos no se multiplican, porque la misma palabra signifique muchas cosas; sino porque las cosas espresadas por las palabras puedan á su vez ser signos de otras cosas. De este modo no hay confusion en la Sagrada Escritura, puesto que todos los sentidos estan fundados en el literal, único que puede servir de base á la argumentacion; porque, como lo dice San Agustin en su Epístola contra el Donatista Vicente (Ep. 48), no se argumenta segun el sentido alegórico. Con todo, la Sagrada Escritura nada pierde en ello;

(1) El cardenal Cayetano, con su acostumbrada sutileza, se propone esta cuestion: ¿ puede darse el caso de que haya en una frase diversos sentidos literales? Caso de que así suceda, responde el Cardenal, se comparará con otros pasajes, segun consejo de San Agustin: y si de esta comparacion resulta incompatibilidad, pueden aceptarse ambos sentidos, si en nada

porque el sentido espiritual no contiene cosa alguna, que sea necesaria á la fe, y que no haya sido ya espresada literalmente en algun otro pasaje de los libros sagrados.

Al 2.º que estas tres cosas, la historia, la etiología y la analogía, pertenecen esclusivamente al sentido literal; porque la historia consiste, como lo dice San Agustin, en esponer simplemente una cosa; la etiología en dar cuenta de las causas, como cuando Nuestro Señor dice el motivo, por el cual Moisés ha permitido el divorcio á causa de la dureza de corazon de los Judíos (Matth. 19, 8); y hay analogía, cuando se prueba que la verdad de un pasaje no está en oposicion con la verdad de otro (1). Entre los cuatro sentidos indicados por San Agustin, solo la alegoría comprende los tres sentidos espirituales, que hemos designado. Así es como Hugo de San Victor comprende el sentido anagógico en el alegórico; y no establece por este motivo, en el libro tercero de sus sentencias, sino tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico.

Al 3.º que el sentido parabólico está contenido en el literal; porque las palabras tienen un sentido propio y otro figurado: en este caso el sentido literal no es la figura misma, sino lo figurado; porque, cuando la Escritura habla del brazo de Dios, no es el sentido literal que Dios tiene un miembro corporal de esta naturaleza; sino que debe entenderse lo que este miembro representa, es decir, el poder de su accion. De donde se deduce que el sentido literal de la Escritura no puede contener jamás una falsedad.

se oponen á la fe; pero no en caso contrario. De no haber posibilidad de comparacion, á la Iglesia es á quien compete el decidir cuál es el sentido, que debe aceptarse. Sobre el derecho esclusivo de la Iglesia, para interpretar las Escrituras, puede consultarse cualquiera de las muchas obras de Teología dogmática.

## CUESTION II.

### De Dios en cuanto á su existencia.

Siendo el objeto principal de la ciencia sagrada el dar á conocer á Dios, no solo segun lo que es en sí mismo, sino tambien segun que es el principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, como se ve segun lo que tenemos dicho (C. 1, a. 7); para esponer esta ciencia en toda su estension, trataremos: 1.º de Dios; 2.º del movimiento de la criatura racional hácia Dios; 3.º del Cristo, que en cuanto hombre es el camino, por el cual hemos de llegar á Dios.

Dividiremos en tres partes nuestras consideraciones sobre Dios siendo sus respectivos asuntos: 1.º la esencia divina; 2.º la distincion de las personas; 3.º el modo segun el que las criaturas proceden de él.

Respecto á la esencia divina es preciso examinar: 1.º si Dios existe; 2.º cómo es, ó mejor, cómo no es; 3.º lo que tiene relacion con su operacion, es decir: su ciencia, su voluntad y su poder.

En lo relativo á la existencia de Dios se presentan tres cuestiones: 1.ª la existencia de Dios es conocida por sí misma? 2.ª puede demostrarse? 3.ª existe Dios?

#### ARTÍCULO I. — La existencia de Dios es conocida por sí misma? (1)

1.º Parece que la existencia de Dios es conocida por sí misma; porque consideramos conocidas por sí mismas las cosas, cuyo conocimiento está naturalmente en nosotros, como son los primeros principios. Pero, como dice San Juan Damasceno (De fid. orth. l. 1, c. 1 y 3), « el conocimiento de la existencia de Dios » se halla naturalmente impreso en todos. De consiguiente la existencia de Dios es conocida por sí misma.

2.º Se dice que se conocen por sí mismas aquellas cosas, que se conocen tan luego como se sabe los términos que las espresan. Esto es lo que Aristóteles atribuye á los primeros principios de la demostracion (I Poster. c. 2); pues, sabido lo que es un todo y lo que es una parte, inmediatamente se deduce que el todo es mayor que la parte. Pero, tan pronto como se sabe lo que significa la palabra Dios, se sabe tambien lo que Dios es: pues con esta palabra se significa una cosa tal, que no puede imaginarse otra mayor; y lo que existe á la vez en realidad y en pensamiento es mayor que lo

que solo existe en pensamiento. Hé aquí por qué, tan luego como se ha comprendido el nombre de Dios y se tiene la inteligencia de lo que es, se deduce la consecuencia de que existe en realidad. Por lo tanto la existencia de Dios es conocida por sí misma.

3.º La existencia de la verdad es conocida por sí misma. En efecto: el que niega la existencia de la verdad, concede que no existe; porque, si la verdad no existe, es cierto que no existe (2); y, si hay algo verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la verdad misma, segun estas palabras (Joann. 14, 6): *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Por consiguiente la existencia de Dios es conocida por sí misma.

Por el contrario: nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, como lo dice Aristóteles (IV Met. text. 9; y I Post. text. 5) respecto á los primeros principios de la demostracion. Es así que se puede pensar lo contrario de la existencia de Dios, segun estas palabras del Salmista (Ps. 52, 1): *El impío ha dicho en su corazon: no hay Dios*. Luego la existencia de Dios no es conocida por sí misma.

(1) Los tres artículos de la presente cuestion pueden utilizarse en la controversia con los atóes.

(2) Esto es: si la verdad no existe, ya tenemos algo verdadero, y es que la verdad no existe.

**Conclusion.** *Puesto que Dios es su ser y nosotros no sabemos lo que es, esta proposicion existe Dios es evidente en sí misma; mas no lo es para nosotros.*

Responderémos, que una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: en sí y no con relacion á nosotros; en sí y á la vez con relacion á nosotros. Una proposicion es conocida por sí misma, cuando el atributo ó predicado está contenido en la razon del sujeto, como *el hombre es un animal*; porque el ser animal es de esencia en el hombre. Si pues todo el mundo conoce lo que son el atributo y el sujeto de una proposicion; esta será para todo el mundo conocida por sí misma, como se ve de un modo evidente por los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son cosas comunes, que nadie ignora: tales como el ser y el no ser, el todo y la parte, y otras semejantes. Pero, si hay alguien, que no conozca ni lo que es el sujeto, ni lo que es el predicado de la proposicion; esta será conocida por sí misma, en cuanto está por parte de ella, pero no lo será para aquellos, que ignoren el sujeto y el predicado. Hé aquí por qué sucede, como dice Boecio (in lib. De Hebd.) (1), que «hay concepciones generales del alma, que no son conocidas» por sí mismas, sino de los sabios, tales como esta proposicion: los seres incorpóreos no ocupan lugar. » Decimos, por lo tanto, que *esta proposicion Dios existe* (2) *es de suyo conocida por sí misma*; pues el predicado no forma sino una misma cosa con el sujeto, porque Dios es su existencia, como lo demostraremos más adelante (C. 3, a. 3 y 4). Pero, por cuanto no sabemos lo que es Dios, dicha proposicion *no nos es conocida por sí misma, sino que es menester se nos demuestre por medio de cosas, que son más evidentes con relacion á nosotros, y que lo son ménos en cuanto á su naturaleza, es decir, por sus efectos.*

Al argumento 1.º dirémos, que tene-

mos naturalmente un conocimiento general y confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la soberana felicidad del hombre; porque el hombre procura hallar naturalmente lo que debe hacerle venturoso, y lo que busca lo conoce naturalmente del mismo modo. Pero no es esto en lo que consiste el conocer de un modo absoluto que Dios existe; como el conocer que alguien viene, no es conocer á Pedro, por más que el que llegue sea el mismo Pedro: y hay muchos, que cifran la dicha ó la bienaventuranza del hombre en las riquezas, como otros en la voluptuosidad y otros en otras cosas (3).

Al 2.º que tal vez el que oye el nombre de Dios no comprende que signifique una cosa de tal naturaleza, que no puede imaginarse nada más grande; puesto que hay quien ha creído que Dios era cuerpo. Aun supuesto que todo el mundo asocie este sentido á la palabra Dios, y que por ella se entienda todo lo que de más grande puede imaginarse; no por esto se deduce, que se comprenda, que lo que este nombre espresa existe realmente en la naturaleza, sino que tan solamente existe en la percepcion de la inteligencia: y no puede de aquí deducirse que exista en la realidad, á no suponer que exista en la realidad lo más grande que pueda imaginarse: lo cual no admiten los que niegan la existencia de Dios (4).

Al 3.º que la existencia de la verdad en general es conocida por sí misma; pero la existencia de la verdad primera no es una cosa, que sea conocida por sí misma con relacion á nosotros (5).

## ARTÍCULO II. — Puede demostrarse la existencia de Dios?

1.º Parece que la existencia de Dios no puede demostrarse: porque la existencia de Dios es un artículo de fe, y las cosas que son de fe no son susceptibles de ser demostradas; puesto que la demos-

(1) El verdadero titulo del libro de Boecio no es de *hebdomadibus*, sino *An omne quod est sit bonum*; pero ordinariamente se acotan las citas como en el testó, porque el libro comienza: *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc., P. Cap.

(2) El testó dice *Deus est*; Dios es: aunque en rigor metafísico no es lo mismo el ser que la existencia, el pensamiento es más inteligible en nuestro idioma, traduciendo *Dios existe*.

(3) Y de aquí se deduciría que Dios era todas esas cosas

distintas y aun contrapuestas, hasta confundirlo con las obras de sus manos en un sentido panteísta.

(4) El argumento, que aquí combate Santo Tomás, es el empleado por San Anselmo, y que muchos atribuyen á Descartes.

(5) El que desee conocer la teoria de Santo Tomás acerca de la verdad, consulte al P. Ceferino Gonzalez (*Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, l. 2, c. 17 al 24).

tracion produce la ciencia, en tanto que la fe tiene por objeto lo que no se ve, como dice el Apóstol (Hebr. 11). De consiguiente la existencia de Dios no puede demostrarse.

2.º El medio de demostrar una cosa es partir de lo que ella es. Pero con respecto á Dios no podemos saber lo que es, sino únicamente lo que no es, como lo dice San Juan Damasceno (De orth. fid. 1, 4). Por consiguiente no podemos demostrar la existencia de Dios.

3.º Si se demostrase la existencia de Dios, sería únicamente segun sus efectos. Pero no hay proporcion entre Dios y sus efectos; puesto que es infinito y sus efectos son finitos, y no hay proporcion entre lo finito y lo infinito. Luego, como una causa no puede ser demostrada por un efecto, que no le es proporcionado; dicho se está que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

Por el contrario: dice San Pablo (Rom. 1, 20): *Lo invisible de Dios nos lo hacen conocer las criaturas, que ha formado.* No sucedería esto, si no se pudiese demostrar la existencia de Dios por medio de sus obras; porque lo primero, que de alguna cosa debe conocerse, es su existencia.

**Conclusion.** *Aunque à priori no pueda demostrarse la existencia de Dios, puede demostrarse à posteriori por algunos de sus efectos, que nos son mejor conocidos.*

Responderémos, que hay dos clases de demostracion: *una*, que se funda en la causa, y que se llama *propter quid*, y esta es *à priori* absolutamente hablando; y *otra*, que se funda en el efecto, y se llama *demonstratio quia*, y esta es *à priori* relativamente á nosotros. Cuando un efecto nos es más conocido que su causa, por medio del efecto venimos en conocimiento de ella: mas por cualquier efecto puede demostrarse su propia causa, si tal efecto es más conocido *quoad nos*; porque, cuando los efectos dependen de su causa, puesto el efecto, necesariamente preexiste la causa. Por consiguiente *la existencia de Dios, que con relacion á nosotros no es evidente por sí misma, puede ser demostrable para nosotros por los efectos, que de él conocemos.*

Al argumento 1.º dirémos, que la existencia de Dios y todas las cosas, que podemos conocer acerca de él con las luces de la razon, como lo dice el Apóstol (Rom. 1), no son artículos de fe, sino preámbulos para ellos; porque la fe presupone las luces naturales, como la gracia presupone la naturaleza y la perfeccion lo perfectible. Nada impide, sin embargo, que aquel, que no comprende una demostracion, acepte como creible lo que en sí mismo es demostrable y accesible á la inteligencia.

Al 2.º que, cuando una causa se demuestra por su efecto, es necesario, para demostrar la existencia de la causa, servirse del efecto en lugar de la definicion de la causa misma: y esto es lo que se hace principalmente con relacion á Dios; porque, para probar la existencia de una cosa, es necesario tomar como medio de demostracion el sentido, que se da á la palabra que se espresa, pero no la esencia de la cosa misma (1); puesto que, despues de haber reconocido la existencia de una cosa, es cuando se examina lo que es. Ahora bien: los nombres, que damos á Dios, están tomados de los efectos que produce, como lo probarémos más adelante (C. 13, a. 1). Por consiguiente, demostrando la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio de demostracion el significado que se da á su nombre.

Al 3.º que no es posible conocer perfectamente una causa segun sus efectos, si no guardan proporcion con ella; pero un efecto cualquiera, si nos es conocido, demuestra la existencia de su causa, como lo hemos dicho en el curso de este artículo. Así es como podemos demostrar la existencia de Dios por sus efectos, por más que no podamos por el mismo medio conocerle segun su esencia.

### ARTÍCULO III. — Existe Dios?

1.º Parece que Dios no existe; porque, si de dos contrarios el uno fuese infinito, el otro estaría completamente destruido. Pero bajo el nombre de Dios se entiende un bien infinito. Por consiguiente, si Dios existe, el mal no debe existir; mas, como

(1) En las escuelas se distinguían las dos clases de definicion con los nombres de nominal y real (*nominis et rei*).

SUMA TEOLÓGICA. — TOMO I. 2

este existe en el mundo, de aquí se deduce que Dios no existe.

2.º Lo que puede hacerse con pocos principios, no debe ser la obra de muchos. Pero parece que cuanto vemos en el mundo puede ser producido por otros principios, en la hipótesis de que Dios no existiese; porque las cosas naturales se reducen á su principio, que es la naturaleza, y las que resultan de nuestra libertad se reducen á un principio, que es la razón ó la voluntad humana. De consiguiente no es necesario admitir la existencia de Dios.

Por el contrario: en la Escritura Sagrada dice Dios (Ex. 3, 14): *Yo soy el que soy*.

**Conclusion.** *Es necesario que en la naturaleza de las cosas haya un primer ente inmóvil, una primera causa eficiente, un ser necesario, que no proceda de otro, el ente por excelencia bueno, el mejor, el primero que rige todo por su inteligencia, y el fin último de todas las cosas, que es Dios.*

**Responderémos, que la existencia de Dios puede demostrarse de cinco maneras.** La primera y más evidente prueba es la que se deduce del movimiento; porque es cierto y consta por la esperiencia que en este mundo hay cosas, que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse, sino en tanto que tiene poder para ello con relación al objeto, hácia el cual sea movido. Una cosa no mueve á otra, sino en cuanto existe en acto, porque mover no es otra cosa que hacer pasar un ser de la potencia al acto; y un ser no puede pasar de aquella á este, sino por medio de otro, que está en acto. Así es como lo cálido en acto, cual es

el fuego, hace que el combustible, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por esto lo mueve y modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté á la vez en acto y en potencia, sino en conceptos diferentes; porque lo que es cálido en acto, no puede serlo al mismo tiempo en potencia, y sí frío simultáneamente en potencia. De consiguiente es imposible que el mismo ser mueva y sea movido bajo el mismo concepto y del mismo modo, ó que él se mueva á sí mismo; y por lo tanto es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si pues el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y este de otro; pero no procediendo hasta el infinito (1), porque en este caso no habría primer motor, y por consecuencia tampoco habría algo que moviese á otro; porque los segundos motores no mueven, sino en cuanto son movidos por un primero. Así un baston no se mueve, sino cuando le mueve la mano que se sirve de él. De consiguiente es preciso remontarse á un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama *Dios*. — La segunda prueba se deduce de la naturaleza de la causa eficiente (2). En efecto: en las cosas sensibles hallamos cierto encadenamiento de causas eficientes. No se encuentra, sin embargo, ni es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma; porque entónces sería anterior á sí misma, lo que repugna: ni es posible que para las causas eficientes se remonte uno de causas en causas en serie infinita; puesto que en todas las causas eficientes ordenadas la primera es causa de la intermedia, y esta de la última; ya sea que las causas interme-

(1) « Sea la serie A, B, C, D, E, F, etc., que debemos suponer prolongada a parte ante hasta lo infinito. La existencia de F ha debido ser precedida por la de E; la de E por la de D; la de D por la de C; la de C por la de B; la de B por la de A: y, como A es tambien contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de este por otro, hasta lo infinito: luego, para que existiese F, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado ó finido es contradictorio; luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda » (Balmes, *Teodicea*, c. 3). El lugar propio de esta nota es en la segunda demostracion del texto; pero fácilmente se puede aplicar el razonamiento á la necesidad de un primer motor, por la imposibilidad de una serie infinita de motores. El P. Monsabré ha utilizado este artículo en la Conferencia 4.ª de 1873.

(2) « Para la producción de un nuevo ser, concurren generalmente: 1.º la *causa material*, ó sea la materia, en la que

» se introduce una nueva forma, como el mármol ó tronco, » que reciben la forma de estátua: debiendo tenerse presente » que, cuando se trata de efectos espirituales ó simples, como » la acción de entender, de querer, etc., aunque estos efectos » no tienen ni exigen materia propiamente dicha; puede no » obstante decirse que el sujeto, de cuya potencialidad y virtualidad se saca el acto, tiene razón de causa material respecto » de este; 2.º la forma, introducida en la materia, es lo que se » llama causa *formal*, como la forma de la estátua en el ejemplo indicado; 3.º el fin, que se propone el agente, al obrar » sobre la materia y producir la nueva forma, constituye la » causa *final*; 4.º finalmente el agente, que por medio de su » acción produce en la materia ó sujeto la nueva forma, constituye la causa *eficiente*, que es la principal entre todas, y á » la que conviene con más propiedad y perfección la razón de » causa » (P. Ceferino Gonzalez: *Filosofía elemental*, t. 2, p. 70; y *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, c. 32).



diarias sean muchas, ó que solamente haya una. Pero quitada la causa, se quita tambien el efecto : luego, si en las eficientes no se admite una primera causa, no hay ni puede haber última ni intermedia. Ahora bien : si por medio de las eficientes se remonta uno de causa en causa hasta el infinito, no habría causa eficiente primera, y por consecuencia no habría ni último efecto, ni causas eficientes intermediarias : lo que evidentemente es falso. Luego es necesario admitir una primera causa eficiente, y esta es la que todo el mundo llama *Dios*. — La tercera prueba está sacada de lo *posible* y de lo *necesario*, y se esponc de este modo. En la naturaleza hallamos cosas, que pueden ser y no ser, toda vez que hay quien nace y quien muere, y que puede por consecuencia ser y no ser. Ahora bien : es imposible que tales seres existan siempre ; porque lo que es posible que no exista, alguna vez no existe. De consiguiente, si todos los seres han podido no existir, ha habido un tiempo, en que nada existia. Si así hubiera sido, nada existiría ahora ; porque lo que no existe no puede recibir el ser, sino de lo que existe. Por consiguiente, si no hubiese existido ningun ser, hubiera sido imposible que ninguna cosa empezase á existir ; y por lo mismo nada existiría ahora : lo que á todas luces es falso. Por lo tanto no todos los seres son posibles, sino que es preciso que en la naturaleza haya un ser necesario. Pero todo ser necesario ó tiene la causa de su necesidad en otra causa, ó no : y, como no es posible que se proceda hasta lo infinito en las cosas necesarias, que tienen en sí la causa de necesidad, como tampoco en las causas eficientes, segun lo dicho en este artículo ; se deduce que es preciso admitir un ser, que sea necesario por sí mismo, que no tome de otra parte la causa de su necesidad, sino al contrario que él sea la causa de necesidad respecto de los demas ; y este ser es el que todo el mundo llama *Dios* (1). — La cuarta prueba está tomada de los diversos grados, que se no-

tan en los seres. En efecto : se observa en la naturaleza algo más ó ménos bueno, más ó ménos verdadero, más ó ménos noble, y así en todo lo demas. El más y el ménos se dice de los objetos diferentes, segun que se aproximan de diversa manera á un tipo el más elevado : así un objeto es más caliente, á medida que se aproxima más á lo más cálido por excelencia. De consiguiente hay algo, que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y por tanto el ser por excelencia : porque lo que es verdadero por excelencia, es ente por excelencia, como lo dice Aristóteles (*Met.* l. 2, text. 4). Ahora bien : lo que lleva por excelencia el nombre de un género, es causa de todo lo que contiene este género (2) : así el fuego, que es lo que hay de más caliente, es causa de todo lo cálido, como lo dice el mismo filósofo (*ibid.*) ; hay pues algo, que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfeccion en todos los seres : y á esta causa es á la que llamamos *Dios*. — La quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto : vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme á un fin ; pues se les ve siempre, ó al ménos muy á menudo, obrar del mismo modo, para llegar á lo mejor (3) : de donde se deduce, que no por casualidad, sino con intencion deliberada, llegan de este modo á su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden á un fin, sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce ; como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente, que conduce todas las cosas naturales á su fin ; y este ser es al que se llama *Dios*.

Al argumento 1.º dirémos, que, segun dice San Agustin (*In Enchirid.* c. 11), « siendo Dios soberanamente bueno, no » permitiría que hubiese nada malo en sus » obras, si no tuviese suficiente poder y » bondad, para sacar el bien del mal mismo. » De consiguiente á su bondad in-

(1) Despues de esponer Balmes (*ibid.*) este argumento, añade : « Démosle una forma nueva : Si existe algo, existió » siempre algo : es así que existe algo ; luego existió siem- » pre algo. »

(2) « Una cosa es verdadera por excelencia, dice Aristóte- » les en el pasaje citado, cuando las demas cosas toman de

» ella lo que tienen de verdad. » Luego un ente será el ente por excelencia, cuando los demas entes toman de él lo que tienen de ser : pero semejante ente por excelencia es el que todos llamamos Dios ; luego Dios exista. Tal es el sentido y la fuerza del argumento.

(3) *Optimum* dice el testo.

finita pertenece el permitir que exista el mal, y sacar de él el bien (1).

Al 2.º que, obrando la naturaleza por un fin determinado bajo la direccion de un agente superior; es necesario que se refieran á Dios, como á su causa primordial, todas las cosas, sobre las que actúa la naturaleza. Del mismo modo, todo cuanto se hace deliberadamente, debe es-

tar en relacion con una causa más elevada que la razon y la voluntad humana; porque estas son cosas mudables y defectibles (2), y todo lo que es movable y defectible debe reducirse á un primer principio inmóvil y necesario por sí mismo, como lo hemos demostrado en este mismo artículo.

## CUESTION III.

### De la simplicidad de Dios.

Despues de haber conocido la existencia de un ser, queda por examinar cómo es, para conocer lo que es. Pero, como respecto de Dios no puede saberse lo que es, sino solamente lo que no es; no podemos indagar cómo es, sino más bien cómo no es. De consiguiente es preciso examinar: — 1.º Cómo no es. — 2.º Cómo le conocemos. — 3.º Cómo le llamamos. — Puede demostrarse cómo no es, escluyendo de él todo lo que no le conviene, como la composicion, el movimiento y las demas cosas semejantes. Trataremos pues: 1.º De la simplicidad de Dios, que escluye de él toda composicion; y, puesto que en las cosas corporales las más simples son imperfectas y partes de algun todo, nos ocuparemos: 2.º De su perfeccion; 3.º De su infinitad; 4.º De su inmutabilidad; y 5.º De su unidad.

Respecto á su simplicidad se nos presentan ocho cuestiones: 1.ª Dios es un cuerpo compuesto de partes cuantitativas? — 2.ª Está compuesto de materia y de forma? — 3.ª Hay en él composicion de *quiddidad* ó esencia ó naturaleza, y de sujeto? — 4.ª Hay en él composicion de esencia y existencia? — 5.ª Hay en él composicion de género y diferencia? — 6.ª Hay composicion de sujeto y de accidente? — 7.ª Está compuesto de algun modo, ó es totalmente simple? — 8.ª Entra Dios en composicion con otros seres?

#### ARTÍCULO I. — Dios es cuerpo? (3)

1.º Parece que Dios es un cuerpo: porque cuerpo es lo que tiene tres dimensiones, y la Sagrada Escritura atribuye á Dios tres dimensiones; pues se dice en Job (Job. 11, 18): *Es más alto que el cielo, y qué harás?; más profundo que el infierno, y cómo le conocerás?; más largo que la tierra y más ancho que*

*el mar.* De consiguiente Dios es un cuerpo.

2.º Todo lo que tiene figura es un cuerpo; puesto que figura es una cualidad, que se refiere á la cantidad. Pero Dios parece tener figura, porque está escrito en el Génesis (Gen. 1, 26): *Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza;* y las palabras *imagen* y *figura* son sinónimas, segun estas otras (Hebr. 1, 3):

(1) En la imposibilidad de transcribir íntegros los capítulos, en que el P. Cesferino Gonzalez espone la teoria del mal, segun Santo Tomás, y en conformidad con San Agustín, vea el lector los *Estudios filosóficos* (t. 1, c. 29, 30 y 31).

(2) *Defectibilia* en todo el rigor etimológico de la palabra, es

decir, todo lo que puede faltar ó no ser (*possunt deficere*).

(3) En contra de los antropomorfitas, que suponían que Dios es corporal; error injustamente inputado al catolicismo por Draper en sus ruidosos *Conflictos entre la religion y la ciencia*, c. 3.

*Cristo es el esplendor de la gloria del Padre y la figura de su sustancia; es decir, la imagen. Por lo tanto Dios es un cuerpo.*

3.º Todo lo que tiene partes corporales es cuerpo. La Escritura atribuye á Dios partes corporales; porque se dice (Job. 40, 4): *Si tiene un brazo como Dios, y en los Salmos (Ps. 33, 16; y 117, 16): Los ojos del Señor sobre los justos, y la diestra del Señor hizo proezas.* De consiguiente Dios es un cuerpo.

4.º El ocupar un sitio no conviene sino al cuerpo: y en las Escrituras se predicán de Dios cosas concernientes á un sitio; pues se dice: *He visto sentado al Señor (Is. 6, 1); El Señor está de pie, para juzgar (Is. 3, 13).* Luego Dios es cuerpo.

5.º Solamente un cuerpo ó alguna cosa corporal puede ser un término local, hácia el cual marchemos, ó del cual nos alejemos. En la Escritura Dios está designado como un término local *ut ad quem: Llegaos á él, y seréis ilustrados (Ps. 33, 6);* y como punto de partida *à quo: Los que se alejan de vos, serán escritos sus nombres en la tierra (Jerem. 17, 13).* De consiguiente Dios es cuerpo.

Por el contrario, se dice (Joann. 4, 44): *Dios es espíritu.*

**Conclusion.** *Siendo Dios el primer motor inmóvil, el primer ente, y el más perfecto de todos; es imposible que sea cuerpo.*

**Responderémos** rotundamente que *Dios no es cuerpo*; lo que puede demostrarse de tres maneras: 1.º Porque ningún cuerpo mueve, á no ser él movido (1), como se ve examinándolos todos en particular. Ahora bien: queda demostrado más arriba (C. 2, a. 3) que Dios es el primer motor inmóvil. Luego es evidente que no es un cuerpo. 2.º Porque es necesario que el primer ente exista en acto, y de ningún modo en potencia: pues, aunque en un solo y mismo ser, que pasa de la potencia al acto, la potencia tenga prioridad de tiempo con relación al acto; sin embargo, absolutamente ha-

blando (*simpliciter*), el acto es anterior á la potencia; porque lo que existe en potencia no se reduce al acto sino por medio de un ser, que esté en acto. Pero se ha demostrado (C. 2, a. 3) que Dios es el primer ente: luego es imposible que haya en Dios algo en potencia; y, como todo cuerpo existe en potencia (2), puesto que, por lo mismo que es continuo, es divisible hasta lo infinito; dedúcese de aquí que es imposible que Dios sea un cuerpo. 3.º Porque Dios es el más noble entre los entes, según lo demostrado (C. 2, a. 3). Pero es imposible que un cuerpo sea el más noble entre los entes, porque ó tiene ó no tiene vida: si la tiene, es evidentemente más noble que el que no la tiene; y un cuerpo viviente no vive, en cuanto cuerpo, porque entónces todos los cuerpos vivirían: es preciso, por lo tanto, que viva por medio de otro ser, como nuestro cuerpo vive por medio del alma; y, como lo que hace vivir al cuerpo es más noble que él, resulta de aquí que es imposible que Dios sea un cuerpo.

Al argumento 1.º contestarémos que, según lo espuesto (C. 1, a. 9), la Sagrada Escritura nos presenta las cosas espirituales y divinas bajo semejanzas corporales. Así, cuando atribuye á Dios las tres dimensiones, designa con el emblema de la cantidad corporal la cantidad virtual, que en él existe. En efecto: por la profundidad denota la facultad, que tiene, de conocer las cosas más secretas; por la altura su superioridad sobre todas las cosas; por la longitud la duración de su ser; por su anchura la extensión de su amor, que todo lo abarca. O bien, como dice San Dionisio (De Div. nom. c. 9), « por la profundidad de Dios se entiende » la incomprendibilidad de su esencia; por » su longitud el alcance de su virtud, que » penetra todas las cosas; por su anchura » la difusión de su ser sobre todas sus criaturas, según que las acoge á todas bajo » su protección. »

Al 2.º que, cuando se dice que el hombre ha sido formado á imagen de Dios; no

(1) *Nullum corpus movet non motum.* Axioma de la filosofía peripatética, de la cual lo tomó la escolástica, cuya traducción es la del texto; aunque, aisladamente considerado, pudiera creerse que significaba que *ningun cuerpo mueve á lo no movido.* Hoy no es aceptable la explicación del Card. Cayetano, para poner á salvo el argumento en el caso de la atracción del imán; mas no por esto pierde su universalidad el

axioma, tal como lo españa el P. Roselli (*Summ. phil.* t. 2, q. 23, a. 2).

(2) Dios no puede ser cuerpo, ó los cuerpos no pueden ser Dios; porque en ellos siempre existe, cuando ménos, la potencia de ser divididos *por razón de su continuidad*, es decir, considerado el cuerpo matemáticamente, como observa el P. Ceferino (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 207).

se habla de su cuerpo, sino de la parte de su ser, que le coloca por cima de todos los animales. Hé aquí por qué en el Génesis, despues de haber dicho (Gen. 1, 26): *Hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza*, añade el testo sagrado: *para que mande á los peces del mar*, etc. Ahora bien: el hombre es muy superior á todos los animales por la razon y la inteligencia. Luego por la razon y la inteligencia, que son cosas incorpóreas, es por lo que está hecho á la imágen de Dios.

Al 3.º que en la Escritura se atribuyen á Dios partes corporales, segun cierta analogía fundada sobre la naturaleza de sus actos. Así, siendo el acto del ojo el ver, cuando se habla del ojo de Dios, se quiere espresar únicamente la facultad que tiene de ver, no por medio de algun sentido, sino por su inteligencia. Lo mismo sucede con los otros miembros.

Al 4.º que no se atribuyen á Dios diferentes posturas sino metafóricamente. Así se dice que está sentado, para significar por medio de esta imágen su inmovilidad y su autoridad; y se dice que está de pie, para espresar la fuerza que despliega, combatiendo todo lo que se le opone.

Al 5.º que no se aproxima uno á Dios, salvando corporalmente un espacio, puesto que está en todas partes; sino que se aproxima ó se aleja uno de él, segun los afectos del alma. Así el acceso y el desvío, que se aplican al movimiento local, son metafóricos; y no deben entenderse sino respecto de las afecciones espirituales.

## ARTÍCULO II. — Hay en Dios composicion de materia y de forma? (1)

1.º Parece que Dios está compuesto de materia y forma: porque todo lo que

(1) No teniendo ideas claras y fijas sobre lo que entiende la filosofía aristotélico-escolástica por materia y forma; es muy difícil, si no imposible, comprender este artículo y en general las obras del Doctor Angélico. Al que quiera leerlas con fruto, le son indispensables los conocimientos, que el P. Cefirino ha condensado en la Cosmología de su *Filosofía elemental* (p. 133 y siguientes). Nada más fácil que haber copiado sus definiciones; pero estas por sí solas son insuficientes en asunto de tanta importancia.

El Cardenal Cayetano observa que, siendo todo cuerpo un conjunto de materia y forma; dicho se está que, no siendo Dios cuerpo, como queda demostrado en el artículo precedente, tampoco puede ser compuesto de materia y forma. Mas, como puede hacerse (impropiamente hablando) la misma distincion de materia y forma con respecto á los seres espirituales; de aquí el que Santo Tomás demuestre en el pre-

tiene alma está compuesto de materia y forma, toda vez que el alma es la forma del cuerpo (2). Pero la Escritura atribuye á Dios un alma; porque San Pablo hace decir á Dios (Heb. 10, 38): *Mi justo vive de la fe; si se sustráe á su yugo, no agradará á mi alma*. De consiguiente es compuesto de materia y de forma.

2.º La ira, el gozo y otras pasiones semejantes pertenecen á un ser compuesto, como se ve (De anima, l. 1, text. 12, 14 y 15) (3). Pero la Escritura atribuye á Dios estas pasiones; pues se dice (Ps. 105, 40): *El Señor se ha irritado con furor contra su pueblo*. De consiguiente hay en Dios materia y forma.

3.º La materia es el principio de la individuacion. Ahora bien: Dios es un ser individual, porque su nombre no se predica de muchos. Luego está compuesto de materia y forma.

Por el contrario, todo ser compuesto de materia y forma es un cuerpo; porque la cantidad dimensiva es lo primero inherente á la materia. Dios no es un cuerpo, como queda probado (a. 1): de consiguiente no está compuesto de forma y materia.

**Conclusion.** *Siendo Dios un acto puro, el primer bien, el bien por excelencia y el primer agente absoluto (simpliciter); no hay en él composicion de forma y materia.*

**Responderémos, que es imposible que haya en Dios materia.** 1.º Porque la materia es lo que existe en potencia (4). Se ha demostrado (C. 2, a. 3) que Dios es un acto puro, que nada tiene de potencialidad. Por lo tanto es imposible que esté compuesto de materia y forma. 2.º Todo ser compuesto de una y otra debe su bondad y su perfeccion á su forma: por consecuencia es preciso que sea bueno por

sente artículo que Dios no es compuesto de materia y forma, ni áun en este último sentido.

(2) Forma sustancial del cuerpo.

(3) En la edicion francesa de Drioux está equivocada esta cita, y en la traduccion de Azeárate van numerados los textos con las cifras 9, 10 y 11. « El alma, dice Aristóteles, en la mayor parte de los casos parece que no experimentar ni hace cosa alguna sin el cuerpo; por ejemplo, encolerizarse, tener valor, desear y en general sentir. »

(4) Lo que existe en potencia, para recibir tal ó cual modo de ser, que lo ha de dar la forma. Por esto se da muchas veces á la materia el nombre de potencia, y á la forma el de acto. Hablando en todo rigor escolástico, la materia, de que se trata, es la materia *prima* ó primera, y la forma la sustancial.

participacion, segun que la materia participe de la forma. El soberano bien, el bien por excelencia, que es Dios, no puede ser un bien por participacion; porque el bien por esencia es anterior al bien por participacion. Por lo tanto es imposible que Dios esté compuesto de materia y forma. 3.º Porque todo agente obra mediante su forma; y así, bajo la misma actitud en que se halla una cosa respecto á su forma, se encuentra en órden á ser agente. Luego lo que es primero y agente por sí, debe ser forma ante todo y por sí mismo (*primò et per se*). Pero Dios es el primer agente, puesto que es la primera causa eficiente, como queda probado (C. 2, a. 3): luego es forma por su esencia, y no está compuesto de materia y forma.

Al argumento 1.º dirémos que se atribuye á Dios un alma por la analogía de sus actos con los nuestros; porque el querer nosotros algo procede de nuestra alma, y de este modo se dice agradable al alma de Dios lo que lo es á su voluntad.

Al 2.º que se atribuyen á Dios la ira y otras pasiones semejantes por la analogía de sus efectos; puesto que, siendo propio de la ira el castigar, se da metafóricamente el nombre de ira á los castigos que impone.

Al 3.º que las formas, de que la materia es susceptible, son individualizadas por ella misma, que no puede existir en otro ser, toda vez que es el primer sujeto sustentante (*substans*); mientras que la forma, considerada en sí misma, puede, si no hay obstáculo, ser recibida por otros muchos seres. Pero la forma que no puede ser recibida en la materia, sino que subsiste por sí misma, está individualizada por el solo hecho de no poder ser

recibida en otro ser. En este sentido es Dios forma, y por lo tanto no puede deducirse que conste de materia.

**ARTÍCULO III. — Es Dios la misma cosa que su esencia ó naturaleza? (1)**

1.º Parece que Dios no es la misma cosa que su esencia ó naturaleza; porque nada existe en sí mismo, y no obstante se dice que la esencia ó la naturaleza de Dios, que es su deidad, existe en Dios: de consiguiente parece que Dios no es la misma cosa que su esencia ó naturaleza.

2.º El efecto es semejante á su causa, porque todo agente produce su semejante. En las cosas creadas el supuesto no es la misma cosa que su naturaleza; así el hombre no es la misma cosa que su humanidad (2): de consiguiente Dios no es la misma cosa que su deidad.

Por el contrario: se dice de Dios que es la vida, y no solo que es viviente, como se ve en San Juan (Joann. 14, 16): *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Pero la vida es á los seres vivientes, lo que la deidad á Dios. Luego Dios es la deidad misma.

**Conclusion.** *No siendo Dios compuesto de materia y forma, es la misma cosa que su esencia ó su naturaleza.*

**Responderémos,** que Dios es la misma cosa que su esencia ó su naturaleza. Para comprenderlo, debe saberse que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que el supuesto difiera de la esencia ó naturaleza; porque esta no comprende en sí más que lo que está estrictamente contenido en la definición de la especie. Así la humanidad comprende en sí todo lo que entra en la definición del hombre; pues por ello el hombre es hombre, y eso mismo significa humani-

(1) Contra la doctrina de Gilberto de la Porrée, que pretendía interpretar la proposicion *Dios es la verdad*, diciendo *Dio: es verdadero*. Fue condenada su doctrina por el Concilio de Reims, convocado espresamente para juzgarla.

(2) *La naturaleza*, dice Santo Tomás (p. 3, c. 2, a. 4.) *significa la esencia específica*, la cual se espresa por medio de la definición; sin embargo, en la 1.ª p., C. 29, a. 1, al 4.º, y en la 3.ª p., C. 2, a. 1, el nombre *naturaleza* lo hace derivar de *nascendo*, asignándole cuatro significaciones, y siendo la 1.ª la de generacion ó nacimiento de los vivientes; 2.ª la de principio intrínseco de todo movimiento; 3.ª la de materia y forma juntamente; y 4.ª la ya referida, que incluye bajo su concepto la esencia de cada una de las cosas. A la verdad, si no hubiese alguna cosa, que pudiera sobrevenir á aquello, que pertenece á la razon esencial de la

especie; no habría necesidad alguna de distinguir entre naturaleza y supuesto de la misma, *que es el individuo subsistente en esta naturaleza*: porque en este caso cada individuo subsistente en alguna naturaleza se identificaría enteramente con su naturaleza. No basta pues la idea de esencia, sea específica, sea individuada, para constituir un supuesto: este añade además la subsistencia, ó sea, como la define el P. Ceferino *un modo ó actualidad sustancial, que perfecciona y completa la sustancia, haciendo que exista y pueda obrar sin dependencia ni comunicacion con otro ser*. En otros términos (y es doctrina del Cardenal Cayetano, apoyada en la del mismo Santo Tomás, el supuesto incluye la naturaleza de una cosa, y no recíprocamente. Para profundizar esta doctrina, véanse las *Filosofía elemental* del P. Ceferino (t. 1, p. 30), sus *Estudios filosóficos* t. 1, p. 141) y al P. Zigliara (*Sum. phil.*, t. 1, p. 349).

dad, es decir, aquello por lo que el hombre es hombre: pero la materia individual no entra con todos los accidentes, que la individualizan, en la definición de la especie; pues en la definición del hombre no se hacen intervenir ni las carnes, ni los huesos, ni el color blanco ó negro, ni otros accidentes análogos; y por consiguiente la carne, los huesos y todos los demás accidentes, que determinan la materia en particular, no están comprendidos en la humanidad; y sí lo están en lo que constituye la naturaleza del hombre. Donde se ve que lo que constituye al hombre tiene en sí algo, que no tiene la humanidad; y por esta causa hombre y humanidad no son absolutamente la misma cosa. La humanidad viene á ser la parte formal del hombre; porque los principios, que definen, constituyen un todo formal con la materia, que los individualiza (1). En cuanto á las cosas que no están compuestas de materia y forma, y que no deben su individuación á una materia individual, es decir, á tal ó cual materia determinada, sino que sus formas se individualizan por sí mismas, es preciso que estas sean supuestos subsistentes; y por lo tanto no puede haber en ellas diferencia entre su supuesto y su naturaleza. Así pues, no estando Dios compuesto de materia y forma, como se ha visto (a. 2); es necesario que él sea su deidad, su vida y todo cuanto de él se predica ó afirma.

Al argumento 1.º dirémos, que no podemos hablar de los seres simples, sino asimilándolos á los compuestos, de los que recibimos nuestros conocimientos (2). Hé aquí por qué, cuando hablamos de Dios, nos servimos de palabras concretas, para expresar su subsistencia: porque no vemos en nuestro derredor sino sustancias de seres compuestos; y nos valemos de

nombres abstractos, para expresar su simplicidad. Por consiguiente, cuando se habla de la deidad, de la vida ó de cualquier otro atributo de Dios; es necesario atribuir todo esto á la diversidad, que existe en nuestro modo de entender, y no á diversidad alguna real *respecto de Dios*.

Al 2.º que los efectos de Dios se le parecen tanto como es posible, pero imperfectamente; y esta imperfección es la causa de que no se pueda representar lo que es simple y uno sino por medio de muchos objetos: resultando de aquí cierta composición en ellos, que es la causa de que el supuesto no sea la misma cosa que la naturaleza (3).

ARTÍCULO IV. — En Dios la esencia es lo mismo que el ser? (4)

1.º Parece que en Dios la esencia y el ser no son la misma cosa: porque, si así fuese, nada habría que añadir al ser de Dios; pero el ser, al que nada se añade, es el ser en general, que es el predicado de todos los seres: por consiguiente Dios sería un ser común aplicable á todos los seres (5); lo cual es falso, puesto que se dice en el libro de la Sabiduría (Sap. 14, 21): *Han dado á la madera y á la tierra el nombre de Dios, que es incommunicable*. De consiguiente el ser de Dios no es su esencia.

2.º Podemos saber de Dios que existe, como se ha visto (C. 2, a. 3); pero no podemos saber lo que es. De consiguiente no hay identidad entre la existencia de Dios y lo que es, ó su *quiddidad* ó naturaleza.

Por el contrario: San Hilario dice (De Trin. l. 7): *En Dios el ser no es un accidente, sino una verdad subsistente*. Luego lo que subsiste en Dios es su existir.

(1) El hombre, en cuanto consta de alma y cuerpo, es un todo, en que se separan dos elementos *realmente diversos*; pero en cuanto le consideramos como un todo, compuesto de lo que le es común con otros hombres de su misma especie (esencia específica) y de lo que le hace ser individuo y tal individuo, entónces los elementos ó partes de ese todo son *formalmente* ó solo en la razón separables. Es como si se dijese en el texto: la humanidad (ó esencia del hombre) es una parte formal del hombre; porque, para completar la idea de hombre, es preciso agregar á la esencia lo que la determina ó individualiza.

(2) La misma palabra supuesto, como las palabras sustancia, aprehensión, inteligencia, pensar, discurrir, etc., en su

origen etimológico denotan movimientos ó actitudes físicas, y no metafísicas, ni psicológicas.

(3) Porque, si las cosas creadas ó finitas pudieran imitar á Dios en la necesidad de su ser; existirían, como él, sin composición de materia y forma, y sin distinguirse en ellas la esencia y su individuación, la naturaleza y el supuesto.

(4) Ser (*esse*) equivale, según los comentaristas y filósofos escolásticos, al acto de ser ó al existir: así se colige de lo que sigue; pero, cuando ménos, en el primer argumento parece más propia la palabra ser, lo mismo que en las respuestas.

(5) Fórmula de la doctrina, que Gioberti ha llamado Ontologismo.

**Conclusion.** *Siendo Dios la primera causa eficiente, acto puro, y absolutamente el primero de todos los seres; su esencia y su existencia no son distintas (1).*

Responderémos, que no solamente Dios es su esencia, como se ha demostrado (a. 3), sino que también es su existencia; lo que se puede probar de muchas maneras: 1.º Porque todo lo que se encuentra en una cosa, además de su esencia, ha sido causado necesariamente, ya por los principios mismos de su esencia, como accidentes propios consiguientes á la especie, por ejemplo, la facultad de reir en el hombre, que proviene de los principios esenciales de su especie; ó ya por algo exterior, como el calor, que existe en el agua, causado por el fuego. Si pues la existencia de una cosa difiere de su esencia, es necesario que la existencia de tal cosa haya sido producida, ó por una causa exterior, ó por los principios esenciales de la misma cosa. Pero es imposible que la existencia de una cosa sea producida únicamente por sus principios esenciales; porque ninguna de las cosas, que son producidas, puede ser causa de su propia esencia. Es necesario de consiguiente que aquello, cuya existencia es distinta de su esencia, haya recibido su tal existencia de otro: lo cual no se puede decir de Dios, puesto que hemos reconocido que es la primera causa eficiente. Luego es imposible que en Dios la existencia sea una cosa y la esencia otra. 2.º Porque el existir es la actualidad de toda forma ó naturaleza; pues la bondad ó la humanidad no son significados en acto, sino en cuanto significamos que existen. De consiguiente es preciso que la existencia se compare á la esencia, que es distinta de aquella, como se compara el acto á la potencia. Y, como en Dios no hay nada, que esté en potencia, según lo demostrado (C. 2, a. 3); se deduce que la esencia en él no es otra

cosa que su existir. Luego su esencia es su existencia. 3.º Porque, así como lo que está encendido, sin ser fuego, es fuego (2) por participacion; del mismo modo lo que tiene existencia y no es ello mismo la existencia, es ente por participacion y no por esencia. Pero Dios es su esencia, como lo hemos visto (a. 3); luego, si no fuese su existir, sería ente por participacion, y no por esencia. No sería pues el primer ente: lo que es absurdo. Por lo tanto Dios es su existencia, y no solamente su esencia.

Al argumento 1.º dirémos, que una cosa, á la que nada se añade, puede entenderse de dos modos: 1.º En cuanto pertenece á la razon de ser de una cosa, el que no se le ponga ninguna añadidura, como es de la razon de ser del animal irracional el carecer de razon. 2.º Una cosa, á la que nada se añade, puede entenderse de otro modo, en cuanto no pertenece á su razon de ser el que se la ponga añadidura: al modo que el animal en general existe sin razon; porque no es propio de la razon de ser del animal en general, tener razon, como ni el dejar de tenerla. En el primer sentido el ser, al que nada se añade, es el ser divino; en el segundo es el ser en general (3).

Al 2.º que el ser puede entenderse en dos sentidos: unas veces significa el acto de ser; y otras la composicion de la proposicion, que forma el alma, uniendo el predicado al sujeto. En el primer sentido no podemos conocer el ser de Dios, ni su esencia; y sí solo de la segunda manera: porque sabemos que esta proposicion, que formulamos acerca de Dios, cuando decimos *Dios es*, es verdadera; y lo sabemos, como se ha dicho (C. 2, a. 2), por sus efectos.

#### ARTÍCULO V. — *Pertenece Dios á algun género?*

1.º Parece que Dios está incluido en

(1) Ya el Cardenal Cayetano observó que para los que no establecen distincion real entre la esencia y la existencia es ociosa esta cuestion. El que desee saber los argumentos, en que funda la filosofia escolástica la distincion, consulte los ya citados *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás* (t. 1, p. 164 y siguientes). El P. Monsabré ha puesto al alcance de las personas ménos versadas en la filosofia la distincion entre esencia y existencia (*Conferencias* del año 1874, version castellana, Madrid, 1870, p. 15).

(2) Por ejemplo, un hierro candente. Drioux.

(3) El P. Serafin Capponi compendia la respuesta en estas palabras: « la objecion tiene lugar, cuando, hablando de una cosa, á la cual nada se añade, se entiende que *puediera* añadirse; pero no cuando hay imposibilidad de añadir. »

Y en efecto: al ser, absolutamente hablando, se le puede añadir una propiedad cualquiera, aunque *de hecho* no se le añade; pero al ser, en cuanto Dios, no se le puede añadir.

algun género: porque sustancia es el ente que subsiste por sí mismo; y esto conviene perfectamente á Dios. De consiguiente Dios está en el género de la sustancia.

2.º Cada cosa tiene por medida otra del mismo género: así las longitudes y los números tienen por medida la longitud y el número. Pero Dios es la medida de todas las sustancias, como lo prueba el comentador de Aristóteles (1) (Met. I. 10). Por lo tanto Dios es del género de la sustancia.

Por el contrario: el género es en el orden de las ideas anterior á lo que él contiene. Nada es anterior á Dios, ni real ni intelectualmente: por consiguiente Dios no pertenece á ningún género.

*Conclusion. Siendo Dios acto puro, y principio de todo género, y no siendo en él la esencia distinta de su ser; no puede pertenecer ni reducirse á ninguno.*

Responderémos, que una cosa está en un género de dos maneras: 1.ª de una manera absoluta y propia, como las especies se contienen en el género; 2.ª por reduccion, como los principios y las privaciones (2). Por ejemplo, el punto y la unidad se reducen al género de la cantidad, como principios; la ceguera y cualquier otra privacion se refieren al género de su hábito respectivo (3). Pero Dios no pertenece á un género de ninguna de estas dos maneras. En efecto: se puede probar de tres modos que no puede ser especie de ningún género: 1.º porque la especie es constituida por el género y la diferencia; pues aquello, de que dimana la diferencia, que constituye la especie, es siempre respecto á aquello, de donde se toma el género, lo

que el acto á la potencia. Porque lo animal se toma de la naturaleza sensitiva de una manera concreta; toda vez que se da el nombre de animal á todo lo que tiene naturaleza sensitiva; y lo racional proviene de la naturaleza intelectual; puesto que es racional lo que tiene naturaleza intelectual, y lo intelectual es á lo sensitivo lo que el acto á la potencia. Del mismo modo es evidente en todo lo demas. Por consiguiente, puesto que en Dios la potencia no está unida al acto, es imposible que sea como una especie comprendida en un género (4). 2.º Porque, siendo el ser de Dios su esencia, como se ha probado (a. 4), si Dios perteneciese á un género, sería necesario que este su género fuese un ente; porque el género significa la esencia misma de la cosa, puesto que en él se predica lo que la cosa es esencialmente. Aristóteles demuestra (Met. I. 3, test. 10) que el ente no puede ser un género de alguna cosa; porque todo género tiene algunas diferencias, que estan fuera de su esencia; y no puede encontrarse diferencia alguna fuera del ente, pues el no ente no puede constituir una diferencia. De donde se deduce que Dios no pertenece á género alguno (5). 3.º Porque todos los seres incluidos en determinado género tienen de comun la *quiddidad* ó la esencia del género, que se predica de ellos en lo que tienen de esencial; pero difieren en cuanto á la existencia, porque la existencia de un hombre no es la misma que la de un caballo, ni la de este hombre que la de otro hombre. Es preciso de consiguiente que, cualesquiera que sean los seres comprendidos en un género, haya diferencia

(1) Averróes.

(2) Aristóteles (Met. I. 5.) define la privacion, diciendo que es la negacion de una forma cualquiera (ó *realidad*) en un sujeto apto para tenerla. Cuidese de no confundir la negacion con la privacion; ambas suponen carencia de una realidad; pero la negacion supone incapaz al sujeto para tener la tal realidad, y la privacion le supone capaz. La ceguera ó carencia de la vista en el hombre ó en el animal es privacion; en una *planta* ó en una *pedra* es negacion.

(3) Hábito, en cuanto significa una perfeccion, realidad ó potencia cualquiera; es decir, en un sentido lato. Tomado en sentido estricto, los escolásticos entendían por hábito la primera de las cuatro especies, que comprende la categoría de cualidad, ó sea *una cualidad que facilita al sujeto ó en su ser ó en sus operaciones*; debiendo considerarse que todo hábito es una disposicion de la naturaleza del sujeto, disposicion *firme y permanente*, por la cual dicha naturaleza es determinada *ad bene vel malé*. Esta misma disposicion, si se la sustráe la condicion de *permanente*, etc., se llama simplemente *disposicion*,

que es otra especie de *cualidad*. Y, como quiera que los hábitos y disposiciones pueden pertenecer al *ser* del sujeto y á la *operacion*; de aqui es que unos son llamados *entitativos*, como la hermosura, fealdad, etc., y otros *operativos*, como la ciencia, error, etc. P. Cef. (Fil. elem. t. 1., p. 51).

(4) El argumento puesto en forma lógica por el Cardenal Cayetano es este: Dios es acto puro, luego no está directamente en ningún género. La razon es, porque todo género es respecto de sus especies, lo que el acto respecto de la potencia, como se prueba con el ejemplo del género *animal* y su especie *racional*.

(5) Pudiera creerse que en este argumento se contradice el Santo Doctor, toda vez que en el artículo precedente ha establecido la diferencia entre el ente en comun y Dios, y aqui aplica á Dios lo que solo se ha demostrado del ente en comun. El Cardenal Cayetano, de quien es esta observacion, resuelve la duda, haciendo extensivo el argumento á Dios mismo, en sus comentarios al cap. 5.º del opúsc. *De ente et essentia*.



entre su existencia y lo que es cada uno, es decir, su esencia. Pero en Dios no existe esta diferencia, como se ha demostrado (a. 4). Por lo tanto es evidente que *Dios no está en un género como especie*. De donde se deduce que no tiene ni género, ni diferencias, ni hay definición del mismo, ni demostración sino por sus efectos; porque la definición consta de género y diferencia, y la definición es el medio de la demostración. Que Dios no puede ser de ningún modo reducido como principio á un género cualquiera, esto es evidente: porque un principio, que se reduce á un género cualquiera, no se estiende más allá de este género; así como el punto no es principio sino de la cantidad continua, y la unidad de la cantidad discreta ó *discontinua*. Pero Dios es el principio de todo ser, como se demostrará más adelante (C. 44, a. 1). Por lo tanto *no está contenido en ningún género como principio*.

Al argumento 1.º diremos que la palabra sustancia no significa solamente lo que existe por sí mismo: porque el existir no puede ser por sí mismo un género, como se ha demostrado en el cuerpo de este artículo; sino que significa la esencia, á la que compete el ser así, esto es, el ser por sí mismo, sin que su existir sea su misma esencia. De este modo es evidente que Dios no está en el género de la sustancia (1).

Al 2.º que esta objeción se funda en la medida proporcionada. Es preciso, en efecto, que esta medida sea de la misma naturaleza que el objeto, á que se aplica; pero Dios no es medida adecuada de ningún ser. Se dice únicamente que es la medida de todas las cosas, en cuanto cada ser tiene tanto de ser, cuanto se aproxima á él.

#### ARTÍCULO VI.—Hay accidentes en Dios?

1.º Parece que en Dios hay algunos

(1) Lo cual no quiere decir que Dios no sea sustancia; sino, como dice el Cardenal Cayetano, que no está contenido en el género de sustancia. El mismo Santo Tomás (*De potentia*, q. 7, a. 3), reconoce, como no podía menos, la sustancialidad de Dios; pero no en la relación de contenido á continente con respecto á la sustancia, sino más bien á la inversa de continente á contenido. Según observa el citado Cardenal, una cosa es estar en algún género como principio, y otra estar

accidentes. En efecto: «una sustancia no es accidente de cosa alguna,» como dice Aristóteles (*Phys. l. 1, text. 27 y 30*); y por lo mismo lo que en un ser es accidente, no puede ser sustancia en otro. De este modo se prueba que el calórico no es la forma sustancial del fuego, porque está como un accidente en otras cosas. Pero la sabiduría, la virtud y todas las cualidades análogas, que en nosotros son accidentes, se atribuyen á Dios: luego también en él son accidentes.

2.º En cada género hay algo que es lo primero. Pero hay muchos géneros de accidentes: luego, si los primeros de estos géneros no existen en Dios, habrá fuera de Dios otros muchos primeros, lo cual es absurdo.

Por el contrario: Todo accidente existe en un sujeto. Dios no puede ser sujeto, porque «una forma simple no puede ser sujeto,» como lo dice Boecio (*De Trinitate*): luego en Dios no puede haber accidentes.

Conclusion. *Siendo Dios un acto puro, el ser mismo, el primer ente y la primera causa; no puede existir en él accidente alguno.*

Responderemos, que, según lo que anteriormente se ha establecido, es evidente que *en Dios no puede haber accidente*. 1.º Porque el sujeto es al accidente lo que la potencia al acto, puesto que el sujeto está de algún modo en acto con respecto al accidente; y el ser en potencia bajo todos conceptos desdice de Dios, como queda probado (C. 2, a. 3). 2.º Porque Dios es su mismo ser, como dice Boecio (in lib. de hebdomad.); y, aunque lo que es puede tener adjunta alguna otra cosa; sin embargo no puede tenerla el ser mismo (2): así lo que es cálido puede muy bien tener otra propiedad distinta, tal como la blancura; pero el calor mismo no puede tener otra cosa que el calor. 3.º Porque todo lo que es por sí (*per se*) es anterior á lo que es por accidente (*per accidens*). Así, siendo Dios el primer ente

como principio en algún género. Lo primero no puede decirse de Dios; y sí lo segundo, refiriéndose á todo género.

(2) El pensamiento de este pasaje es: aunque lo que es *tal cosa concretamente*, puede tener adjunta otra cosa, ó es compatible con otra cosa (como lo que es cálido puede al mismo tiempo ser blanco); sin embargo *la tal cosa en abstracto*, en su puro ser, no es compatible con alguna otra cosa (como el calor). Véase la nota del Card. Cayetano.

en absoluto (*simpliciter*); no puede haber en él nada, que sea accidental. Y ni aún pueden suponerse en él accidentes absolutos (*per se*) (1), como lo es del hombre la facultad de reir; porque estos accidentes son efectos de los principios del sujeto. Pero en Dios nada puede haber, que sea efecto, toda vez que es la causa primera. De lo cual se deduce que en Dios no hay accidente alguno (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la virtud y la sabiduría no se dicen de Dios y de nosotros bajo un mismo concepto (*univocce*), como se verá (C. 13, a. 5): de consiguiente no puede deducirse que en Dios haya accidentes, como los hay en nosotros.

Al 2.º que, siendo la sustancia anterior á los accidentes, los principios de estos se reducen á los de la sustancia, en razon de prioridad; aunque Dios no es lo primero contenido en el género de la sustancia, sino que es lo primero, fuera de todo género, respecto de todo ser.

#### ARTÍCULO VII. — Es Dios absolutamente simple? (3)

1.º Parece que Dios no es simple de un modo absoluto: porque lo que procede de Dios, se le parece; por lo cual todos los seres proceden del primer ser, y todos los bienes del primer bien. Pero en las cosas, que provienen de Dios, nada hay absolutamente simple. Luego tampoco lo es Dios.

2.º Debe atribuirse á Dios todo lo que hay más excelente. Entre nosotros las cosas compuestas son mejores que las simples, como los cuerpos mistos respecto de los elementos y los animales respecto de las plantas. Luego no se debe decir que Dios es absolutamente simple.

Por el contrario, dice San Agustín

(De Trin. l. 4, c. 6 y 7) que «Dios es verdadera y soberanamente simple.»

**Conclusion.** *Dios es absolutamente simple.*

Responderémos, que se puede demostrar de muchas maneras, que *Dios es absolutamente simple*. 1.º Segun lo dicho (en los artículos precedentes de esta cuestion): porque, no habiendo en Dios composicion, ni de partes cuantitativas, toda vez que no es un cuerpo; ni de forma y materia; ni distincion entre naturaleza y supuesto, ni entre esencia y existencia, y ni composicion de género y diferencia, ni de sujeto y accidente; es evidente que no hay en él composicion alguna, sino que es absolutamente simple. 2.º Porque todo lo compuesto es posterior á los elementos componentes, y depende de ellos; mas Dios es el primer ente, como se ha demostrado (C. 2, a. 3). 3.º Porque todo compuesto tiene causa; pues las cosas, que son diversas por sí mismas, nada tienen comun, sino mediante alguna causa, que las una; y Dios no tiene causa, como se ha hecho ver (C. 2, a. 3), toda vez que es la primera causa eficiente. 4.º Porque en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, lo cual no existe en Dios (4); porque ó una de las partes es acto con relacion á la otra, ó al ménos existen todas como en potencia relativamente al todo. 5.º Porque todo compuesto es algo, que no puede aplicarse á una de sus partes. En efecto: esto es evidente en los todos formados de partes heterogéneas. Así en el hombre ninguna parte de él es el hombre; ni alguna parte del pie es el pie. En cuanto á los todos formados de partes semejantes, aunque algo, que se afirma del todo, se afirma igualmente de la parte, como una parte del aire es aire, y una parte del agua es agua; sin embargo algo se dice del todo, que no conviene á una

(1) Accidente absoluto ó *per se* en contraposicion al accidente modal. Con estos calificativos se da á entender la mayor ó menor entidad, que representa un accidente. Segun la escuela Tomista, el accidente tiene varias acepciones; pues se suele tomar en el sentido de ser una cosa, que rara vez sucede, ó que es variable, ó que la diferencia de la sustancia, ó que puede estar ó no estar en dicha sustancia sin variacion de la misma, etc. Será accidente físico, si realmente se halla unido al sujeto; y lógico, si no se encuentra así necesariamente, como las privaciones, ceguera, etc. Aquellos se dicen inseparables; estos separables. Son absolutos los que no hacen relacion á otra cosa; y relativos los que sí; y esto es así,

no porque no sea propio de todo accidente estar unido al sujeto, sino porque muchas veces su inherencia actual no es de esencia del mismo.

(2) De los llamados predicamentales; pero sí de los llamados predicables: y á estos es á los que se refiere la respuesta al primer argumento, cuando dice que en Dios no hay accidentes, como los hay en nosotros.

(3) Es doctrina de fe la absoluta simplicidad de Dios, segun las decisiones de la Iglesia en el Concilio 4.º de Letran (cap. Firmiter).

(4) Gran parte de la 1.ª Conferencia del P. Monsabré en 1874 es una amplificacion de este pasaje.

de sus partes: porque, si una masa de agua tiene dos codos de profundidad, no sucederá lo mismo con una parte de esta masa. Así en todo compuesto hay algo, que no es él mismo: y, si bien de lo que tiene forma puede decirse que tiene algo, que no es ello mismo, como en lo blanco hay algo, que no pertenece á la razon de blancura; sin embargo en la forma misma nada hay estraño á ella. Hé aquí por qué, siendo Dios su misma forma, ó más bien, su mismo ser; no cabe en él composicion alguna. San Hilario insinúa esta razon, cuando dice (De Trinit. l. 7) que «Dios, » que es la fuerza, no está compuesto de » elementos débiles; ni el que es la luz, » está formado de tinieblas.»

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas, que proceden de Dios, se le parecen, como los efectos á la causa primera; y pertenece á la esencia de un efecto estar compuesto de algun modo, porque á lo ménos su existencia es distinta de su esencia, como se verá (C. 4, a. 3, argumento 3.º)

Al 2.º que para nosotros las cosas compuestas son mejores que las simples: porque la perfeccion de la bondad en las criaturas no se encuentra en una sola cosa simple, sino en muchas; mientras que la perfeccion de la bondad divina se encuentra en su solo ser simple, como se verá (C. 4, a. 1, y C. 6, a. 2).

**ARTÍCULO VIII. — Entra Dios en la composicion de otros seres? (1)**

1.º Parece que Dios entra en la composicion de otros seres: porque dice San Dionisio (De Hier. cœl. c. 4). «*El ser de » todas las cosas, que es ser sobre todo » ser, es la divinidad.*» Pero el ser de todas las cosas entra en la composicion de cada una de ellas. De consiguiente Dios entra en la composicion de otros seres.

2.º Dios es forma; porque, segun dice San Agustín (lib. de Verb. Dom. serm. 33). «*El verbo de Dios, que es Dios, es » una forma no formada.*» La forma es

parte del ser compuesto; luego Dios es parte de algun compuesto.

3.º Todas las cosas que existen, y que en nada difieren, son idénticas. Dios y la materia primera existen, sin diferir uno de la otra: luego son una misma cosa, absolutamente hablando. Y, como la materia primera entra en la composicion de los seres, se deduce que Dios entra tambien. La menor de este argumento se prueba de este modo: Todos los seres, que difieren entre sí, deben su diferencia á algunas desemejanzas, lo que hace necesario que sean compuestos. Pero Dios y la materia prima son absolutamente simples: luego no difieren de modo alguno.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 2) que «no hay por » parte de Dios tacto, ni otra cosa alguna, » que tenga relacion con lo que es com- » puesto.» Además se lee en el libro de las causas que «la causa primera go- » bierna todas las cosas, pero sin mez- » clarse con ellas.»

**Conclusion.** — *Siendo Dios la causa primera eficiente, y absolutamente el primer ser y primer agente; es imposible que entre en la composicion de ningun ser, ora como alma del mundo, ora como su forma ó materia, como algunos falsamente opinaron.*

**Responderémos,** que sobre este punto ha habido tres errores. Unos afirmaron que Dios era el alma del mundo; como lo refiere San Agustín (De civ. Dei, l. 7, c. 6); y á esta opinion se reduce la de los que dijeron que Dios era el alma del primer cielo. Otros han sostenido que era principio formal de todas las cosas; y esta opinion ha sido la de los discípulos de Amaury de Chartres. El tercer error fue de David de Dinant, que sostuvo neciamente que Dios era la materia primera. Todas estas opiniones son falsas evidentemente: *ni es posible que Dios entre de ninguna manera en la composicion de cosa alguna, ni como principio formal, ni como principio material.* 1.º Porque, como se ha dicho (C. 2, a. 3), Dios es la primera causa eficiente,

(1) Contra Marco Varron, quien, segun San Agustín (De Civit. l. 7, c. 6), dijo que Dios era el alma del mundo; contra los secuaces de Amaury de Chartres, que sostienen ser Dios el principio formal de todas las cosas (doctrina condenada por el

Concilio 1.º de Lotran); contra David de Dinant, que dijo que Dios era la materia prima; y en general contra todos los que sostienen la absurda doctrina del panteísmo bajo cualquiera de sus variadas formas.

y esta no conviene con la forma en ser una misma cosa en cuanto al número (1); sino solo en cuanto á la especie. De este modo el hombre engendra al hombre. Mas la materia no es numéricamente la misma que la causa eficiente, como ni en cuanto á la especie: porque esta existe en potencia, y aquella en acto.— 2.º Porque, siendo Dios la primera causa eficiente, á él pertenece el obrar primordialmente y por sí (*primò et per se*). Ahora bien: lo que entra en la composición de algo, no es agente primordial y por sí, sino que más bien lo es el compuesto: porque no es la mano la que obra, sino el hombre quien obra por la mano; y el fuego el que calienta por el calor. De donde se deduce que Dios no puede ser parte de algun compuesto.— 3.º Porque ninguna parte de un compuesto puede ser de un modo absoluto la primera entre los entes, ni áun la materia y la forma, que son las partes primeras de los seres compuestos; puesto que la materia existe en potencia, y la potencia es en absoluto (*simpliciter*) posterior al acto, como se ha visto (C. 3, a. 1); y la forma, que es parte del compuesto, es una forma participada. Mas, así como el ser participante es posterior á lo que es

por esencia (2); de igual manera el participado: por ejemplo, el fuego en las materias abrasadas es posterior á lo que es por esencia. Y ya se ha demostrado (C. 2, a. 3) que Dios es absolutamente el primer ente.

Al argumento 1.º dirémos que la divinidad se dice el ser de todos los seres de un modo efectivo y ejemplar; mas no por esencia (3).

Al 2.º que el Verbo es la forma ejemplar (4); pero no la que es parte de un compuesto.

Al 3.º que los seres simples no difieren con pluralidad de diferencias, lo cual es peculiar de los compuestos. De este modo el hombre y el caballo difieren en lo racional é irracional; pero estas diferencias no difieren ya entre sí por otras diferencias. Hé aquí por qué, hablando en rigor, no debe decirse que difieren; sino que son diversos. Por lo cual Aristóteles establece (Met. 1, 10, c. 24 y 25) que diversidad es término absoluto, y que toda diferencia proviene de diferir en algo. De este modo, para hablar con exactitud, la materia primera y Dios no difieren, sino que son diversas entre sí: de donde no se sigue que sean idénticas (5).

(1) Como se ve en el ejemplo, que se cita á continuacion. El hombre, en efecto, aunque engendrado por el hombre, no es numéricamente el mismo: ó bien, no es el mismo individuo el padre y el hijo, aunque sean idénticos en especie.

(2) O en otros términos: ántes es concebir lo que una cosa es por esencia, que concebir si es participante. Hay pues prioridad á favor de la esencia de una cosa con respecto á sus modos de existencia.

(3) Más adelante (C. 8, a. 1 y 3) explica el Santo Doctor en qué sentido dice el Catecismo de la doctrina cristiana que Dios está en todas las cosas por esencia; ó más bien, el Catecismo ha compendiado la doctrina de la Iglesia, y Santo Tomás la ha explicado.

(4) O á cuya imágen han sido hechas las cosas.

(5) « Llámense idénticas varias cosas, cuando tienen la misma sustancia; semejantes, cuando tienen la misma cualidad; iguales, cuando tienen la misma cantidad: podemos por tanto decir que la identidad entre varias cosas es *unidad en la esencia de las mismas*; semejanza es *aquella relacion de conveniencia de varias cosas en una misma cualidad*; y por último igualdad es *relacion de conveniencia de varias cosas en una misma cantidad*. Del propio modo que á lo idéntico se opone lo diverso; á lo semejante se opone lo disemejante, y á lo igual lo desigual. « *Filosofía especulativa* de Prisco, traduccion de D. G. Tejado, t. 2, p. 23).

## CUESTION IV.

### De la perfeccion de Dios.

Despues de haber examinado la simplicidad de Dios, es preciso hablar del mismo Dios. Y, como en todo ser la perfeccion es la medida de la bondad, trataremos en primer lugar de la perfeccion divina, y en segundo de su bondad. — En lo relativo á la perfeccion de Dios se presentan tres cuestiones: 1.<sup>a</sup> Dios es perfecto? — 2.<sup>a</sup> Es universalmente perfecto? es decir, tiene en sí las perfecciones de todos los seres? — 3.<sup>a</sup> Se puede decir que las criaturas son semejantes á Dios?

#### ARTÍCULO I. — Dios es perfecto? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que el ser perfecto no conviene á Dios: porque se dice perfecto como que está hecho completamente. Dios no puede decirse que ha sido hecho; luego tampoco puede decirse que es perfecto (2).

2.<sup>o</sup> Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos; porque la semilla es el principio de los animales y de las plantas: luego Dios es imperfecto.

3.<sup>o</sup> Se ha probado (C. 3, a. 4) que la esencia de Dios es su ser mismo. Pero parece que este sea muy imperfecto, puesto que es lo más comun y susceptible de toda clase de adiciones: luego Dios es imperfecto.

Por el contrario: se dice en San Matéo (Math. 5, 48): *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.*

Conclusion. *Dios es soberanamente perfecto.*

Responderemos, que, segun refiere Aristóteles (Met. 12, text. 40), hubo algunos filósofos antiguos, tales como los pitagóricos y Leucipo, ó *Speusipo*, que no han atribuido al primer principio lo más excelente y perfecto. La razon de esto consiste en que estos filósofos antiguos no han considerado más que el principio material, que efectivamente es muy

imperfecto; porque, existiendo la materia, en cuanto tal, en potencia, es necesario que el primer principio material sea absolutamente potencial, y por consiguiente lo más imperfecto. Pero Dios es el primer principio, no material, sino en el género de causa eficiente; y este es necesario que sea lo más perfecto: porque, así como la materia, en cuanto tal, está en potencia; del mismo modo el agente, en cuanto tal, existe en acto. De donde se deduce, que *el primer principio activo debe existir absolutamente en acto; y por consecuencia debe ser absolutamente perfecto*: pues un ser es perfecto, en cuanto está en acto; puesto que se llama perfecto aquello, á que nada falta segun su modo de perfeccion.

Al argumento 1.<sup>o</sup> diremos, que, segun San Gregorio (Mor. 1. 5, c. 29), « ¡¡ no » hacemos más que balbucear, hablando » de las grandezas de Dios !! » porque lo que no ha sido hecho, no puede decirse propiamente que es *perfecto*. Mas, como en las cosas, que son hechas, se llama perfecto lo que pasa de la potencia al acto; se usa igualmente la misma palabra *perfecto*, para espresar todo aquello, á que no falta el ser en acto, ya sea por modo de perfeccion, ya de otra manera.

Al 2.<sup>o</sup> que el principio material, que es imperfecto para nosotros, no puede ser

(1) Contra la doctrina del filósofo árabe Al-Gazeli (Algazel), que decia que la bondad, la santidad y las demas perfecciones de Dios debian interpretarse en sentido negativo, esto es, Dios no es malo, Dios no es finito, etc., no entendiéndose con estas palabras perfeccion alguna positiva.

(2) En castellano no es fácil dar á este argumento toda la fuerza, que tiene en latin por la composicion de la palabra *perfectus*, de *factus* (hecho) y *per* (completamente). Téngase en cuenta esta advertencia para la respuesta al argumento, que todo él descansa sobre la dicha etimología.

absolutamente primer principio, sino que es precedido por algun otro perfecto: porque la semilla, por más que sea el principio del animal producido por ella, tiene sin embargo por antecedente al animal ó á la planta, de donde dimana; toda vez que es preciso que, ántes que algo exista en potencia, haya alguna cosa que exista en acto; puesto que el ser en potencia no puede ser reducido á acto, sino por un ente en acto.

Al 3.º que el ser mismo (1) es lo más perfecto de todo: porque se le considera, respecto á todas las cosas que existen, como un acto; pues ningun ser tiene actualidad, sino en tanto que es. De donde se deduce, que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluidas áun las formas. Hé aquí por qué no está respecto de las demas cosas en la razon de recipiente á recibido, sino más bien de recibido á recipiente. De este modo, cuando digo ser de hombre, ó de caballo, ó de cualquier otro animal; se considera el mismo ser como formal y recibido; y no como aquello, á lo cual conviene el ser.

#### ARTÍCULO II.—Existen en Dios las perfecciones de todos los seres?

1.º Parece que Dios no contiene las perfecciones de todos los seres: porque es simple, como se ha demostrado (C. 3, a. 7), y las perfecciones de las cosas son múltiples y diversas. Luego en Dios no están todas estas perfecciones.

2.º En un mismo ser puede haber atributos opuestos. Pero las perfecciones de los seres son opuestas entre sí; porque cada especie está perfeccionada por su diferencia específica; y las diferencias, en que se divide el género y que constituyen las especies, son opuestas entre sí. Luego, por la misma razon de que en un solo y mismo ser no puede haber atributos opuestos, parece que Dios no puede contener en sí las perfecciones de todos los seres.

3.º El ser viviente es más perfecto que el simple ente, y el ser sabio más que el ser viviente. Luego vivir es más perfeccion que existir, y saber más que vivir. Pero, siendo la esencia de Dios su ser mismo, no hay en él la perfeccion de la vida y la sabiduría, ni las demas perfecciones de esta naturaleza.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 5), que *Dios precontiene* (2) *en una sola existencia todas las cosas*.

**Conclusion.** *En Dios estan las perfecciones de todos los seres.*

**Responderémos,** que *en Dios existen las perfecciones de todas las cosas*. Por esto se dice que es universalmente perfecto: porque no le falta nobleza alguna, que se encuentre en un género cualquiera, como lo dice el comentador de Aristóteles (Met. I. 5, test. 21); lo cual puede comprobarse por dos razones: 1.ª Porque todo lo que un efecto contiene de perfeccion, debe encontrarse en su causa efectiva, ya bajo el mismo concepto, si el agente es *unívoco* (3), como el hombre engendra al hombre; ya de un modo más eminente, cuando el agente es *equivoco*. Así es como en el sol se encuentra una semejanza de lo que es engendrado por su virtud: porque es evidente que el efecto preexiste virtualmente (4) en la causa, que le ha producido. Ahora bien: preexistir virtualmente en una causa agente, no es preexistir de una manera más imperfecta, sino más perfecta; por más que lo que preexiste en la potencia de una causa material, preexiste más imperfectamente: porque la materia, en cuanto tal, es imperfecta de suyo; mientras que el agente, como tal agente, es de suyo perfecto. Luego, siendo Dios la primera causa efectiva de las cosas, es preciso que las perfecciones de todos los seres preexistan en él de un modo más eminente. San Dionisio insinúa esta razon, cuando dice de Dios (De div. nom. c. 5): « No digamos » esto es, y aquello no es; sino que es

(1) La existencia ó el existir.

(2) Permitase la palabra, toda vez que su equivalente *prehabet* no es de pura latinidad: la reconocida autoridad del P. Ceferino abona la traduccion (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 118).

(3) El agente unívoco y sus efectos son de la misma naturaleza; el agente equivoco y sus efectos tienen solo entre sí cierta proporcion.

(4) Un efecto está; contenido en su causa efectiva de una de estas tres maneras: *formal, virtual ó eminentemente*. Se dice que está formalmente, cuando la naturaleza ó esencia del efecto está en la causa misma; virtualmente, cuando en la causa está el poder (ó la virtud) de producir el tal efecto, pero no está la naturaleza de este; y eminentemente, cuando la causa es más perfecta que el efecto, ó aquella no contiene las imperfecciones del efecto.

» todas las cosas, en el sentido de que es » la causa de todas. »

2.<sup>a</sup> Siendo Dios, como se ha demostrado (C. 3, a. 4), el ser subsistente por sí mismo (*per se*), es forzoso que contenga en sí la perfeccion completa del ser; pues es evidente que, si un objeto cálido no contiene en sí toda la perfeccion del calórico, consiste únicamente en que su calor no le ha sido comunicado sino en cierta medida; porque, si fuese el mismo calórico subsistente por sí mismo, no le faltaría ningun grado de calor. Así pues, siendo Dios el ser subsistente por sí mismo, nada puede faltarle de la perfeccion del ser. Mas esta perfeccion del ser abarca las perfecciones de todas las criaturas; porque estas no son perfectas sino en razon del ser, que han recibido. De donde se deduce que Dios no carece de ninguna de las perfecciones, que tienen los demas seres. San Dionisio espresa tambien esta razon, cuando dice (De div. nom. c. 5) que « Dios no es existente de » un modo cualquiera, sino que existe, » preconteniendo en sí mismo bajo una » forma ejemplar todo el ser de un modo » absoluto é ilimitado (*simpliciter et incircumscripse*); y despues añade que « él » mismo es el ser para todo lo subsistente » (1).

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que, « como » el Sol, segun la comparacion de que se vale San Dionisio (De div. nom. c. 5), » contiene en sí de antemano y uniforme- » mente muchas y diferentes sustancias y » cualidades de cosas sensibles, existiendo » y siendo uno mismo y brillando con su » propia luz de un modo constante »; así con mayor razon es necesario que en la causa universal preexistan todas las cosas por union natural: y por esto mismo las cosas, que son diversas y opuestas entre sí, preexisten en Dios, como una misma cosa con él, sin perjuicio de su misma simplicidad. Esta consideracion hace evidente la solucion del 2.<sup>o</sup> argumento.

Al 3.<sup>o</sup>, que, como dice tambien San Dionisio (*ibid.*), aunque el ser mismo sea más perfecto que la vida, y esta más perfecta

que la sabiduría, si se consideran cada una de estas cosas segun su distincion racional; sin embargo el que vive es más perfecto que el simple ente: porque el que vive es tambien ente, y el que es sabio es ente y viviente. Por lo tanto, aunque el ente no contiene en sí la vida y la sabiduría, porque no es necesario que el que recibe el ser por participacion le reciba con todos los modos de ser; no obstante el ser de Dios contiene en sí mismo la vida y la sabiduría, siendo, como es, el ser que subsiste por sí mismo, y no puede carecer de ninguna de las perfecciones del ser (2).

#### ARTÍCULO III. — Puede alguna criatura ser semejante á Dios?

1.<sup>o</sup> Parece que ninguna criatura puede ser semejante á Dios; porque el Salmista dice (Ps. 85, 8): *Entre los dioses de las naciones no hay ninguno, que os sea semejante, ¡oh, Señor!* Entre todas las criaturas las más escelentes son las que se designan con el nombre de dioses por participacion. Luego mucho ménos se pueden asimilar á Dios las otras criaturas.

2.<sup>o</sup> La semejanza es una comparacion. No se puede establecer comparacion entre cosas, que son de distintos géneros; por lo tanto no puede haber semejanza entre ellas: así no decimos que la dulzura se parece á la blancura. Como no hay criatura, que sea del mismo género que Dios, puesto que Dios no está incluido en ningun género, como queda demostrado anteriormente (C. 3, a. 5); no hay por consiguiente criatura semejante á Dios.

3.<sup>o</sup> Se llaman semejantes las cosas, que tienen la misma forma. Pero nada hay, que pueda tener la misma forma que Dios; puesto que no hay más que él, cuya esencia sea su misma existencia. Por lo tanto no hay criatura, que sea semejante á Dios.

4.<sup>o</sup> Entre las cosas semejantes la semejanza es recíproca, porque todo es semejante á su semejante. Si pues alguna

(1) Cuyas palabras, como se deduce de lo anterior, no deben entenderse en el sentido de que el ser de Dios constituye un todo, del cual el ser de cada cosa subsistente sea una parte integrante; porque en esto precisamente consiste el pantheismo más grosero.

(2) El P. Ceferino se funda en la doctrina de esta respuesta y la esplica con inimitable claridad, al establecer como atributo fundamental de Dios su existencia absoluta ó *aseidad* (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 320), como lo hace el P. Roselli (*Sum. phil.* t. 5, q. 25).

criatura fuese semejante á Dios; Dios á su vez sería semejante á alguna criatura, lo que es contrario á lo que dice Isaías (Is. 40, 18): *A quién habeis asemejado á Dios?*

Por el contrario, se lee en el Génesis (1, 26): *Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza*; y San Juan añade (Ev. 3, 2): *Cuando él apareciere, seremos semejantes á él.*

**Conclusion.** *Siendo Dios el agente universal, y el principio de todo ser, y no estando contenido en ningun género, ni en ninguna especie; las criaturas se le parecen, no bajo el concepto del género y de la especie, sino segun cierta analogía.*

Responderémos que, consistiendo la semejanza en la conveniencia ó comunicacion de forma, hay muchas clases de semejanza; porque hay muchos modos de convenir en la forma. Se llaman semejantes los seres, que tienen la misma forma, bajo el mismo concepto y modo (1): y en este caso no son solo semejantes, sino que su semejanza llega hasta la igualdad; al modo que se dice de dos objetos igualmente blancos, que son semejantes en blancura: esta semejanza es la más perfecta. En otro sentido se dicen semejantes las cosas, que tienen la misma forma y bajo el mismo concepto, mas no segun el mismo modo, sino atendiendo al más ó al ménos; así es como un objeto ménos blanco se parece á otro más blanco: esta semejanza es imperfecta. En tercer lugar se llaman semejantes las cosas, que tienen la misma forma, pero no bajo el mismo concepto; como se ve en los agentes, que no son unívocos con sus efectos. Porque todo lo que hace un agente es semejante á él, como tal agente; pero, como cada una de sus obras tiene su forma, se debe necesariamente volver á encontrar en el efecto la imagen de la forma del agente. Así, cuando el agente pertenece á la misma especie que el efecto, se parecen entre sí bajo el concepto de la especie misma, como el hombre engendra al hombre. Pero, si el

agente no es de la misma especie que el efecto, habrá semejanza entre ellos, pero no bajo el punto de vista de la especie. Así lo que es producido por la virtud del sol (2), refleja bajo algun concepto la imagen de este astro; pero no recibe su forma: se le parece en cuanto al género, mas no en cuanto á la especie. En consecuencia, cuando se trata de un agente que no pertenece á ningun género; sus efectos están mucho más distantes de reproducir su imagen: no participan de su semejanza ni bajo el concepto de la especie, ni bajo el del género; sino únicamente segun cierta analogía, como el ser mismo es comun á todos los seres. *En este sentido todas las obras de Dios se le asemejan, en cuanto son entes, como al primero y universal principio de todo ser.*

Al argumento 1.º contestarémos que, segun San Dionisio (De div. nom. c. 9), cuando la Escritura Sagrada dice que algo no es semejante á Dios, esto no quiere decir que no pueda asemejarse en nada; porque «las mismas cosas son á la vez semejantes y desemejantes á Dios: semejantes en cuanto le imitan, como se puede imitar al que no es perfectamente imitable; y desemejantes en cuanto se separan de su causa, no solamente en grado de intensidad y disminucion, como lo más ó lo ménos en los colores; sino porque nada hay de comun entre él y ellas, ni en cuanto á la especie, ni en cuanto al género.»

Al 2.º que Dios no está en relacion á sus criaturas, como cosas de diversos géneros; sino como aquello, que está fuera de todo género, y que es el principio de todos los géneros.

Al 3.º que no se dice que exista entre Dios y las criaturas una semejanza de forma, basada en la comunidad del género ó de la especie; sino únicamente en la analogía, es decir, en cuanto Dios es ente por esencia y las criaturas entes por participacion.

Al 4.º que, aun admitiendo que la cria-

(1) *Secundum eundem modum*, dice el testo; modo debe tomarse en todo el rigor de la palabra, es decir, como sinónimo de limite ó grado de intensidad. Los casos de semejanza estan tomados de la *Metafísica* de Aristóteles (1. 10, c. 3), aunque con algunas variantes.

(2) Aunque en la Física moderna no puede aceptarse esta

proposicion, el lector comprenderá que en nada se perjudica á la fuerza del argumento. Pudiera substituirse el ejemplo por el de la coloracion de las plantas; y entónces el género comprensivo de la causa y del efecto sería la luz, manifestándose la unidad de sus colores en el sol y la variedad de los mismos en las plantas.



tura se asemeje á Dios en algun modo, sin embargo nunca se puede decir que Dios se asemeje á la criatura; porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 9): « cuando se trata de cosas del mismo órden, la semejanza es recíproca; pero

» no lo es entre la causa y el efecto »: así decimos que la imágen se parece al hombre, y no al contrario. Del mismo modo puede decirse que la criatura se parece á Dios en algun modo, mas no que Dios es semejante á la criatura.

## CUESTION V.

### Del bien en general.

Debemos ahora ocuparnos del bien y desde luego del bien en general, y despues de la bondad de Dios. Respecto del bien en general se presentan seis cuestiones: 1.<sup>a</sup> El bien y el ente son en la realidad una misma cosa?—2.<sup>a</sup> Suponiendo que haya solo diferencia racional entre ellos, qué es lo primero respecto á la razon, el bien, ó el ente?—3.<sup>a</sup> Suponiendo que el ente sea anterior, todo ente es bueno? 4.<sup>a</sup> A qué causa se reduce el bien?—5.<sup>a</sup> La esencia del bien consiste en el modo, la especie y el orden?—6.<sup>a</sup> Division del bien en honesto, útil y deleitable.

#### ARTÍCULO I. — *Discre en la realidad el bien del ente?* (1)

1.<sup>o</sup> Parece que el bien difiere del ente en la realidad; porque Boecio dice (Lib. de hebd.): « Veo en las cosas, que el ser » buenas no es lo mismo que el que simplemente sean. » Luego el bien y el ente son diversos en la realidad (*secundum rem*).

2.<sup>o</sup> Nada hay que se dé la forma á sí mismo: pero se dice bien en cuanto sirve de forma al ente, como se ve en el Comentario del libro de las causas (prop. 21 y 22). Luego el bien difiere del ente en la realidad.

3.<sup>o</sup> El bien es susceptible de aumento ó disminucion, y el ente no lo es; luego difieren en la realidad.

Por el contrario: dice San Agustin en su libro de la Doctrina Cristiana (l. 1, c. 32): « En el hecho de ser, somos » buenos. »

**Conclusion.** *El bien y el ente son en la realidad la misma cosa, pero son distintos segun la razon (secundum ratio-*

*nem)*; porque el bien lleva consigo razon de apetibilidad, que no lleva el ente.

Responderémos, que *el bien y el ente son en realidad la misma cosa, pero difieren solamente segun la razon*; lo que se puede probar muy fácilmente. En efecto: la naturaleza del bien consiste en ser alguna cosa apetecible. Por esto dice Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 1): « El » bien es lo que todos los seres apetecen. » Pero es evidente que cada cosa es apetecible en razon de lo que tiene de perfecto, pues que todos los seres apetecen su perfeccion. Por otra parte, en tanto una cosa es perfecta, en cuanto existe en acto; de donde se deduce que en tanto una cosa es buena, en cuanto es ente: porque el existir es la actualidad de toda cosa, como se ve segun lo que se ha dicho (C. 3, a. 4; y C. 4, a. 1). Luego *es evidente que el bien y el ente son en realidad una sola y misma cosa* (2); pero *el bien tiene razon de apetibilidad, que no tiene el ente.*

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que, aunque el bien y el ente son una misma

(1) En general, los artículos de esta cuestion tienen tanta importancia para la Metafísica, como para la Teología.

(2) Hasta aquí la primera parte de las dos que abraza la conclusion; pues la segunda, como se ve, es una consecuencia in-

mediata de lo ya espuesto. El Cardenal Cayetano fija la marcha de la demostracion en estos términos: *El bien tiene razón de apetibilidad, luego de perfeccion, luego de ente en acto, luego de ente, luego el bien y el ente* etc.

cosa (1) *secundum rem*; sin embargo, como se diferencian *secundum rationem*, no del mismo modo se dice una cosa ente *simpliciter* y bien *simpliciter*. Porque, significando el ente que una cosa está en acto propiamente, y como acto propiamente hace relacion á la potencia; de aquí el que en tanto una cosa se dice ente *simpliciter* ó absolutamente, en cuanto esa misma cosa se diferencia en primer lugar de lo que se encuentra solo en potencia: esto es pues lo que se llama ser *sustancial* de una cosa cualquiera; de lo cual se sigue que por su ser sustancial una cosa es ente *simpliciter* ó en absoluto; mientras que por los actos, que se le añaden, es ente *secundum quid* ó relativamente: como, por ejemplo, el ser blanco es un ser *secundum quid*. No quita pues el ser blanco al ser *en potencia* (*simpliciter*) ó en absoluto, porque recáe sobre una cosa preexistente ya en acto.

Mas el bien ó lo bueno dice ó incluye la razon de cosa perfecta, que es *apetecible*, y de aquí que á su vez diga ó incluya la razon de lo último *en el ser*: en su consecuencia todo lo que es últimamente perfecto, se llama bien ó bueno *simpliciter* ó en absoluto; mas lo que no tiene esta perfeccion última, que debe tener, aunque por otra parte se encuentre revestido de alguna perfeccion, en cuanto se halla *en acto*; no por eso se dice perfecto *simpliciter* ó en absoluto, ni bueno *simpliciter*, sino *secundum quid* ó relativamente.

Así, por lo tanto, segun el primer modo de ser (*secundum primum esse*), que es sustancial, una cosa se dice ente *simpliciter* ó en absoluto, y buena ó bien *secundum quid* ó relativamente, esto es, en cuanto es ente; mas, si se considera segun el acto último (ó sea la perfeccion), una cosa se llama ente relativamente ó *secundum quid*, y buena ó bien en absoluto ó *simpliciter*.

De esta manera, cuando dice Boecio que en las cosas uno es lo bueno y otro lo que son, debe referirse al ser bueno *simpliciter*, y al ser *simpliciter*: porque segun el primer acto una cosa se consti-

tuye ente *simpliciter*, mientras que por el acto último llega á ser bien ó bueno *simpliciter*; no obstante que sea *bueno* ó *bien* hasta cierto punto por el primer acto, y en cierto modo tambien ente por el último.

Al 2.º que el bien es tal por la forma del ente, entendiéndose del bien en absoluto con relacion al último acto.

Al 3.º igualmente, que se dice que lo bueno es susceptible de aumento ó disminucion por algun acto sobreañadido; por ejemplo, la ciencia ó la virtud.

#### ARTÍCULO II. — El bien es, segun la razon, ántes que el ente ?

1.º Parece que el bien existe, segun la razon, ántes que el ente; porque el orden de los nombres debe ser conforme con el orden de las cosas por ellos significadas. Pero San Dionisio, enumerando los nombres de Dios, coloca la bondad ántes del ente, como se ve en su libro de los nombres divinos (c. 3). Por lo tanto el bien existe, segun la razon, ántes que el ente.

2.º Lo que se estiende á un mayor número de cosas es, segun la razon, lo primero. Pero el bien se estiende á más cosas que el ente; porque, como dice San Dionisio (De divín. nom., c. 5), « el bien » se estiende á lo que existe y á lo que no » existe, mientras que el ente no se estiende sino á lo que existe». Por lo tanto el bien existe, segun la razon, ántes que el ente.

3.º Lo que es más universal es, segun la razon, lo primero. Pero el bien parece más universal que el ente; porque el bien comprende todo lo que es apetecible, y para ciertas personas la no existencia es una cosa apetecible, pues se dice de Judas (Math. 26, 24): *Mejor le hubiera sido no haber nacido*. Por lo tanto el bien existe, segun la razon, ántes que el ente.

4.º No solo es apetecible el ser, sino que lo son asimismo la vida, la sabiduría y muchas cosas semejantes. Parece por esto que el ser no es sino una cosa particular apetecible; mientras que el bien

(1) Puede decirse que cualquier bien es ente, y que cualquier ente es bien; pero con esto no se da á entender que la entidad sea indistintamente la entidad ó la bondad. Dos cir-

cunferencias secantes pueden aclarar estas relaciones entre ambos conceptos á los que no conozcan las reglas lógicas sobre la conversion (Pág. 47, nota 2).

es universal : de consiguiente el bien, absolutamente hablando, existe, segun la razon, ántes que el ente.

Por el contrario, se dice en el libro de las causas (Prop. 4) que la primera de las cosas creadas es el ser.

**Conclusion.** Siendo conocido por el entendimiento el ser ántes que el bien, dedúcese de aquí que existe en la razon ántes que él.

Responderémos, que el ente existe, segun la razon, ántes que el bien ; porque la razon significada por el nombre es lo que el entendimiento concibe de una cosa y lo espresa por medio de la palabra : por lo tanto lo que cae primeramente bajo el dominio del entendimiento, es primero segun la razon. Pero el ente cae ante todo bajo la concepcion del entendimiento ; porque en tanto una cosa es cognoscible, en cuanto existe en acto (1), como dice Aristóteles (Met. l. 9, t. 20). De donde se deduce que el ente es el objeto propio del entendimiento, y por lo mismo la primera cosa inteligible ; como el sonido es lo primero, que puede percibir el oído. Así pues el ente es ántes que el bien, segun nuestro modo de concebir, ó sea, *secundum rationem*.

Al argumento 1.º dirémos que San Dionisio trata de los nombres divinos en su relacion con Dios, considerado como causa ; porque, como él mismo lo dice, designamos á Dios por las criaturas, como la causa por los efectos. Ahora bien : lo bueno, como tiene razon de apetecible, contiene por esto mismo la idéa de causa final, cuya causalidad es la primera de todas ; porque el agente no obra sino por un fin, y por el agente la materia es movida á la forma (2). Por eso se dice que el fin es la causa de las causas (3). Por consiguiente bajo el punto de vista de la causalidad el bien es ántes que el ente, como el fin ántes que la forma ; y por este motivo entre los nombres que espresan la

causalidad divina el bien se antepone al ente. Además, porque segun los platónicos, que no distinguian la materia de la privacion, y que decian que la materia era el no ente, la participacion del bien se estiende á mayor número de cosas que la participacion del ente : porque la materia prima participa del bien, puesto que lo apetece, y los seres no apetecen sino lo que se les asemeja ; pero no participa del ente, puesto que se la supone no ente. Por esto dice San Dionisio que « el » bien se estiende á las cosas, que no existen. »

Por eso mismo la respuesta al 2.º es evidente, ó tambien se puede contestar que el bien se estiende á lo que existe y á lo que no existe, no á manera de predicado, sino atendiendo á la causalidad ; de tal modo que por cosas, que no existen, no se entiende las cosas, que no existen absolutamente ; sino aquellas, que no existen más que en potencia, sin existir en acto ; porque, por la misma razon de que el bien implica la idéa del fin, no solamente las cosas, que existen en acto, descansan en él, sino que hácia él tienden tambien las cosas, que no existen sino en potencia. El ente al contrario no comprende la idéa de otra causa que la formal ó inherente (4) ó ejemplar ; y su causalidad no se estiende por este motivo sino á las cosas, que existen en acto.

Al 3.º que el no ser no es apetecible por sí mismo, sino (*per accidens*) accidentalmente ; es decir, en cuanto nos exime de un mal, cuyo término deseamos, y cuya exencion se obtiene por su no existencia ; y esta exencion del mal solo es apetecible en cuanto el mal priva de cierto ser. Lo que es apetecible por sí mismo, es el ser ; el no ser no lo es sino por accidente (*per accidens*), es decir, en cuanto es apetecido cierto modo de ser, cuya privacion el hombre no puede sobrellevar. En este

(1) Véase la C. 12. a. 1.

(2) « La palabra *movimiento* admite varias y diversas significaciones, que pueden dar origen á inexactitudes y confusion de idéas. En su sentido más lato é impropio significa cualquier operacion ó acto... En sentido ménos lato se toma como equivalente de mutacion, en virtud de la cual se adquiere ó se pierde algo de nuevo, interviniendo mutacion real del ser. » (P. Ceferino Gonzalez : *Filosofía elemental*, t. 2, p. 210.)

(3) Como se verá despues (a. 5), la causa final es la primera de las causas, considerada en la intencion del agente ; pero es

la última en la ejecucion.

(4) *Inherentis*, dice el testo : no es admisible la variante que propone el P. Nicolai, leyendo *inexistentis*. « Así como » la disposicion artificiosa comunicada al mármol por el artista » constituye la *causa formal interna* de una estátua ; así la idéa, » que le sirve de tipo ideal para esto, constituye la *causa formal » eterna* de la misma. » (P. Ceferino : *Filosofía elemental*, t. 2, p. 72). Indudablemente la causa formal interna es la llamada *inherente*, y la eterna la *ejemplar*. Sin embargo puede tambien resultar un sentido satisfactorio, teniendo en cuenta lo que el mismo Santo Tomás dice en la C. 15, a. 1.

sentido es como el no ser se llama bueno *per accidens* (1).

Al 4.º que se apetece la vida, la sabiduría y las demás cosas semejantes, que existen en acto, y así en todo se desea el ser: y en tal sentido nada hay apetecible sino el ente, y por lo tanto nada hay bueno, si no es ente.

### ARTÍCULO III.—Todo ente es bueno? (2)

1.º Parece que no todo ente es bueno; porque el bien añade algo al ente, según lo dicho (a. 1). Lo que añade algo al ente, le restringe, como la sustancia, la cantidad, la cualidad y otras cosas de esta naturaleza. De consiguiente el bien restringe al ente, y por lo tanto no todo ente es bueno.

2.º Nada malo es bueno. *Ay de vosotros*, dice Isaías (5,20), *que llamais malo á lo que es bueno, y bueno á lo que es malo!* Pero hay algun ente, que se dice malo: luego no todo ente es bueno.

3.º Lo que es bueno es apetecible. Pero la materia prima nada tiene de apetecible, siendo más bien la que apetece. Luego la materia prima no tiene razon de bien, y por lo tanto no todo ente es bueno.

4.º Aristóteles dice que «lo bueno no existe en las cosas matemáticas» (Met. 3, test. 3). Pero las cosas matemáticas son ciertos entes; de otro modo no serían el objeto de una ciencia. De consiguiente no todo ente es bueno.

Por el contrario, todo ente, que no es Dios, es criatura de Dios. *Pero toda criatura de Dios es buena*, como lo dice el Apóstol (I Tim. 4): y, puesto que Dios es infinitamente bueno, de aquí se deduce que todo ente es bueno.

**Conclusion.** *Todo ente, en cuanto ente, es bueno.*

Responderémos, que *todo ente, en cuanto tal, es bueno*; porque todo ente, como ente, existe en acto, y es perfecto

en cierto modo, puesto que todo acto es una perfeccion. Pero lo que es perfecto es apetecible y bueno, como lo hemos probado más arriba (a. 1): de donde se deduce que todo ente, en cuanto tal, es bueno.

Al argumento 1.º dirémos que la sustancia, la cantidad, la cualidad y todo lo que estas contienen, contráe al ente, aplicándole á una esencia ó naturaleza determinada; pero que el bien no añade otra cosa al ente sino una razon de apetibilidad y de perfeccion, lo que le conviene al ser mismo (3), en cualquier naturaleza que esté: de donde se deduce que el bien no limita al ente.

Al 2.º que no se llama malo á ningun ente, en cuanto tal, sino únicamente porque carece de cierto ser (4). De este modo se dice que el hombre es malo, cuando carece del ser de la virtud; y se dice ojo malo, cuando carece de la integridad de la vista.

Al 3.º que la materia prima, así como no es ente sino en potencia, tampoco es bien de otra manera. Aunque según los platónicos se puede decir que la materia prima es un no ente á causa de la privacion, que á ella va unida; sin embargo participa del bien, porque tiene predisposicion ó aptitud, para recibirle; y por lo mismo no le conviene el ser apetecible, sino el apetecer.

Al 4.º que los objetos matemáticos no tienen existencia propia: porque, si así fuese, habría en ellos bien, cual sería su mismo ser. Pero los objetos matemáticos son considerados como entes solo mediante la operacion de la razon, en cuanto se abstraen del movimiento y de la materia, y de este modo se elimina de ellos el concepto de fin, que entraña la idéa de motor: á pesar de esto, no creemos que haya repugnancia en admitir que en algun ente de razon no hay bien ó razon de bien; puesto que la idéa de ente es anterior á la de bien, según se ha dicho (a. 2.) (5).

(1) Aunque anteriormente se ha indicado, no deje el lector de consultar al P. Ceferino en lo que se refiere á la teoria del mal.

(2) Contra los maniqueos y todos los que con ellos sostengan la dualidad de principios, uno para el bien y otro para el mal.

(3) Como observa oportunamente el P. Nicolai, pudiera creerse que las expresiones *el ser mismo* se refieran al ser en general; pero, para comprender el sentido, basta introducir esta pequeña variacion: el ser mismo (la entidad misma de

cualquier ente), en cualquiera naturaleza que esté, lleva una razon de apetibilidad y perfeccion, que es en lo que consiste el bien.

(4) Para evitar ambigüedades, téngase en cuenta lo dicho (pág. 26, nota 2) sobre la privacion y la negacion. Aquí se habla de la primera; de lo contrario, resultaría el absurdo de que el hombre sería malo, simplemente por faltarle las propiedades de la planta ó del mineral.

(5) Véase sobre este punto la citada obra del P. Ceferino (*Estudios filosóficos*, t. 1, c. 26).

**ARTÍCULO IV.—El bien importa la razon de causa final?**

1.º Parece que el bien no importa la razon de causa final, sino más bien la de otras causas: porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4), «se alaba el bien, »porque es bello»; pero lo bello importa la razon de causa formal: luego el bien lleva inherente la razon de causa formal.

2.º El bien es comunicativo de su ser, como nos lo enseña San Dionisio, cuando dice (ibid.) que «el bien es lo que da la »subsistencia y el ser á todas las cosas.» Pero esta tendencia difusiva de sí misma implica la idéa de causa eficiente: luego el bien importa la causa eficiente.

3.º San Agustin dice (De doct. christ. l. 1, c. 31) que «existimos, porque Dios »es bueno.» Pero debemos el ser á Dios como á causa eficiente; luego el bien tiene el carácter de causa eficiente.

Por el contrario, dice Aristóteles (Phys. l. 2, test. 31) que «aquello, por »cuya causa algo es, es como el fin y el »bien de otros seres.» Luego el bien importa la razon de causa final.

**Conclusion.** *Es preciso que el bien importe la razon de causa final, puesto que lleva en sí la de apetibilidad.*

Responderémos, que, siendo el bien lo que todos los seres apetecen, é incluyendo esto la idéa de fin, *el bien lleva consigo la idéa de fin.* Pero la idéa del bien presupone la idéa de causa eficiente y la de causa formal; porque vemos que lo que es lo primero en la causa, al obrar, es lo último en lo causado. Así el fuego calienta ántes de transmitir la forma de fuego, no obstante que el calor en el fuego subsigue á su forma sustancial. En la causa, al obrar, se encuentra: 1.º el bien y el fin, que mueve al agente; 2.º la accion de este, tendiendo á la forma; 3.º y por último la forma (1). Procediendo en sentido inverso respecto de lo causado, es natural exista en primer lugar la forma,

que determina el ser; en segundo la virtud efectiva, que está en razon de la perfeccion del ser, porque un ser es perfecto, cuando puede producir lo semejante á sí mismo, como lo dice Aristóteles (Meteor. l. 4; y de an. test. 34); y por último la idéa de bien, que es el fundamento de la perfeccion del ser.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien y lo bello son en el sujeto una sola y misma cosa, porque uno y otro tienen la forma por base, y por este motivo se elogia el bien como bello: pero difieren en sus conceptos; porque, hablando con propiedad, el bien se refiere al apetito, puesto que se llama bueno lo que todos apetecen; y por esto lleva consigo la idéa de fin, porque el apetito es como cierto movimiento hácia una cosa. Pero lo bello se refiere á la facultad intelectiva; porque se dicen bellas las cosas, que agradan á la vista (2): así que lo bello consiste en cierta debida proporcion, porque el sentido se recrea en las cosas debidamente proporcionadas, como semejantes á él; por cuanto el sentido es también cierta razon, así como lo es toda facultad cognoscitiva. Y, como el conocimiento se adquiere por la asimilacion, y esta se refiere á la forma; lo bello corresponde, propiamente hablando, á la razon de causa formal.

Al 2.º que se dice del bien que es comunicativo de sí mismo, del mismo modo que se dice que el fin produce el movimiento (3).

Al 3.º que se llama bueno al que tiene voluntad, en razon del buen uso que hace de ella; porque mediante esta ponemos en juego todas nuestras facultades. Así no se llama bueno al hombre, porque tenga buen entendimiento; sino al que tiene buena voluntad. Pero la voluntad se refiere al fin, como á su objeto propio. Por lo tanto, cuando se dice que «nos »otros existimos, porque Dios es bueno », esto se refiere á la causa final (4).

(1) La generalidad de los autores escolásticos convienen en asignar un cuarto elemento en la produccion de un efecto, ó sea, la materia, que ha de recibir la forma, y que importa la idéa de causa material. Recuérdese lo dicho (pág. 18, nota 2), para comprender cuál es la materia en los actos espirituales.

(2) Vista en toda la estension de la palabra, natural ó metafóricamente hablando. Como observa el P. Ceferino, por no conocer estos y otros muchos pasajes análogos de Santo Tomás, es por lo que ha podido M. Cousin afirmar que *la escolástica no*

*había conocido ni tratado las cuestiones sobre la belleza (Estudios filológicos, t. 1, c. 28).* Como ampliacion á las idéas del texto, véase la excelente obra del P. Jungmann, *La Belleza y las Bellas Artes*, traduccion del Sr. Ortí y Lara: Madrid, 1874.

(3) En la intencion.

(4) Porque, de referirse á la causa eficiente, valdría tanto como decir que existimos, no por voluntad libre de Dios, sino por necesidad de su naturaleza. La bondad divina, dice el P. Nicolai, fué el motivo.

**ARTÍCULO V. — Consiste la naturaleza del bien en el modo, la especie y el orden? (1).**

1.º Parece que la naturaleza del bien no consiste en el modo, la especie y el orden. En efecto: el bien y el ente difieren en la razon, como lo hemos visto (a. 1). Pero el modo, la especie y el orden parece que debian pertenecer á la naturaleza del ente; porque, como se dice en el libro de la Sabiduría (11, 21), *Vos lo habeis dispuesto todo en número, peso y medida.* La especie, el modo, y el orden se refieren á estas tres cosas: porque, como dice San Agustin (Sup. Gen. ad. lit. 4, c. 3) «la medida determina el modo de cada cosa; el número presenta la especie; y el peso constituye el reposo y la estabilidad.» Luego la naturaleza del bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

2.º El modo, la especie y el orden son buenos cada uno en particular. Luego, si la naturaleza del bien consiste en el modo, la especie y el orden; es preciso que el modo tenga á su vez modo, especie y orden, é igualmente sucede con la especie y el orden; y será necesario proceder de esta manera hasta lo infinito.

3.º El mal es la privacion del modo, de la especie y del orden. Pero lo malo no quita por completo lo que es bueno; luego la naturaleza del bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

4.º Aquello, en que consiste la naturaleza del bien, no puede decirse malo: es así que se dice mal modo, mala especie, mal orden; luego la razon ó naturaleza del bien no consiste en el modo, especie y orden.

5.º El modo, la especie y el orden resultan del peso, del número y de la medida, como lo hemos visto segun San Agustin. Mas no todas las cosas buenas tienen peso, número y medida; porque

dice San Ambrosio (Hexam. l. 1, c. 9) que «la naturaleza de la luz es el no haber sido creada con subordinacion á número, peso y medida»; luego la naturaleza del bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

Por el contrario, dice San Agustin en su libro De la naturaleza del bien (c. 3): «Estas tres cosas, el modo, la especie y el orden, como bienes generales, se encuentran en todo lo que Dios ha hecho; y donde quiera que sean grandes, hay grandes bienes; donde pequeños, pequeños; y donde no existen, no se halla bien alguno»: lo que no sucedería, si la naturaleza del bien no consistiese en estas tres cosas. Luego la razon ó naturaleza del bien consiste en el modo, la especie y el orden.

*Conclusion.* Por la misma razon de que todo bien existe por su forma, á la cual precede la medida de los principios y subsigue la inclinacion ya á la obra, ya al fin; todo bien consiste en el modo, la especie y el orden.

Responderémos(2), que se reputa como bueno todo ser en razon de su perfeccion; pues por esto es apetecible, como lo hemos dicho (a. 1 y 3). Pero se llama perfecto todo ser, que no carece de nada en su género de perfeccion. Y, como todo ser es lo que es por su forma, y esta presupone necesariamente ciertos antecedentes y consiguientes; para que un ser sea bueno y perfecto, es preciso que tenga una forma con sus antecedentes y consecuentes; y para esto es indispensable que preceda la determinacion ó medida de los principios, ya materiales, ya eficientes de la misma, y esto es lo que se llama el modo; por lo cual se dice que la medida determina el modo. La forma misma está significada por la especie; pues por la forma cada ser es constituido en su especie: por lo cual se dice que el número da

(1) De la doctrina que despues espone el Santo se deduce que por especie debe entenderse la forma, por modo la medida de la forma, ó sea la determinacion ó concrecion ó *conmemoracion* de los principios eficientes ó materiales, y por orden la tendencia de una cosa á su fin propio. De esta manera es como en todas las cosas existe el modo, la especie y el orden. Es evidente que en este articulo no se habla de la bondad de Dios, sino de la de las criaturas; porque hablar, con respecto á la esencia divina, de la medida de la forma, equivaldría á negar su infinitud. A los menos versados en la lectura de Santo Tomás, les aconsejamos en esta ocasion que omitan en la primera lectura los argumentos en contrario, siempre que encuentren

alguna dificultad en comprender el enunciado de los problemas.

(2) La demostracion, compendiada por el Cardenal Cayetano, sigue esta marcha: Toda cosa es lo que es por su forma, que requiere ciertos antecedentes y consiguientes; luego a toda cosa á que nada falta, atendida su naturaleza, tiene especie, modo y orden; luego b tambien lo tiene todo lo perfecto; luego c tambien debe tenerlo todo lo bueno. La primera consecuencia es evidente, sabido lo que son la especie, el modo y el orden; la segunda por la equivalencia entre la definicion y el definido; y la tercera por la razon de apetibilidad; que constituye la perfeccion y la bondad.

la especie; porque las definiciones, que expresan la especie, son como los números, segun Aristóteles (Metaph. I. 8, test. 10). Porque, así como, añadiendo ó quitando la unidad, se hace cambiar la especie de un número (1); del mismo modo en las definiciones, segun que se añada ó se quite una diferencia, la especie varía tambien. A la forma sigue la inclinacion al fin, ó á la accion, ó á algo semejante; porque todo ser, segun que existe en acto, obra y tiende hácia lo que le conviene segun su forma; y esto pertenece al peso y al órden. Por lo que se ve que la naturaleza del bien consiste en el modo, la especie y el órden, toda vez que consiste en la perfeccion.

Al argumento 1.º dirémos que estas tres cosas no pertenecen al ente, sino en cuanto es perfecto, y bajo esta razon es bueno.

Al 2.º que el modo, la especie y el órden se llaman buenos del mismo modo que entes; no porque sean como subsistentes, sino porque constituyen en las demas cosas el ser y la bondad. De donde se deduce que no es necesario que se les unan otras cosas, para que sean buenos; puesto que no se les llama buenos, porque lo sean formalmente por causa de otras cosas, sino porque son cierta clase de bienes por sí mismos. Así es como la blancura se considera como un ente; no porque ella sea tal por otro ser, sino porque es algo relativamente, es decir, blanco.

Al 3.º que todo ser existe segun alguna forma determinada; de donde se deduce que á cada manera de ser de una cosa le alcanza ó pertenece su modo, su especie y su órden. Así el hombre, como tal, tiene su especie, su modo y su órden; y

asímismo tiene estas tres cosas, en cuanto es blanco, ó virtuoso, ó sabio, ó está dotado de cualquiera otra cualidad. El mal es cierta privacion de algun ser, como la ceguera es la falta de la vista. De donde se deduce que el mal no escluye todo modo, toda especie, todo órden; sino únicamente el modo, la especie y el órden, que corresponden al bien que ataca, como la ceguera destruye el modo, la especie y el órden de la vista.

Al 4.º que, como dice San Agustin en su libro (De la naturaleza del bien, c. 23), »todo modo en cuanto tal es bueno, y »otro tanto puede decirse de la especie y »del órden.» Pero el modo, la especie y el órden son malos ó reputados por tales, ya porque son inferiores á lo que hubieran debido ser; ya porque no se aplican á las cosas, á que hubieran debido aplicarse; y por tanto se les llama males, porque son estraños é incongruentes.

Al 5.º que, si se dice que la luz no ha sido creada con número, peso y medida, es preciso no tomar estas palabras en un sentido absoluto, sino con relacion á las cosas corporales; porque la virtud de la luz se estiende á todos los objetos corporales, en cuanto es la cualidad activa del primer cuerpo *alterante* (2), es decir, del cielo.

#### ARTÍCULO VI.—Es conveniente la division del bien en honesto, útil y deleitable?

1.º Parece que esta division del bien en honesto, útil y deleitable no es conveniente; porque el bien, segun Aristóteles (Eth. I. 1, c. 6), se divide en diez categorías. Pero lo honesto, lo útil y lo deleitable pueden concurrir en una sola

(1) En el tecnicismo matemático hoy admitido son malsonantes estas expresiones; el número recibe el concepto de especie por razon del objeto ó objetos á que se refiere, y de aquí su division en abstracto ó concreto, segun determine ó no la especie á que se refiere. No deja por esto de ser verdad que el número cambia ó sufre variacion por la adicion ó sustraccion de la unidad. Para comprender hasta qué punto es exacto el que la unidad varía la especie del número, hablando en rigor lógico, véase la *Philosophia Christiana* de Sanseverino (*Lógica*, vol. 1. p. 522, Nápoles, 1872).

(2) *Corporis alterantis*, dice el testo, valiéndose de la expresion de los peripatéticos. Por alteracion entendian en general el tránsito de una cualidad á otra, ó, como indica la misma palabra, lo que hacía á las cosas que fueran otras (*alteras*), sin perder por eso su identidad esencial. Aun cuando en el actual

estado de las ciencias físicas no puede aceptarse semejante teoria sobre la luz; puede, sin embargo, salvarse en un todo la tesis del artículo: porque realmente no puede aducirse la objecion, á que se refiere la contestacion del Doctor Angélico.

En efecto: entendido lo que él llama modo, especie y órden, el *alio* (ondulacion, emanacion, ó, en general, movimiento), que constituye la luz, tendrá su forma, su medida y su accion propia, ó sea su especie, su modo y su órden. Su forma, ateniéndonos al lenguaje del testo, será aquello por lo que la luz es lo que es; su modo será la medida de los principios eficientes ó materiales de la luz, ó sea la determinacion de estos principios al constituirse en la forma de luz; y por último, su órden consistirá en lo que consiste el órden de todas las cosas corporales, en tender á su fin propio mediante su natural accion.

categoría; luego esta division del bien no es conveniente.

2.º En toda division deben ser opuestos sus miembros, y estas tres cosas parece que no lo son: porque lo que es honesto es tambien deleitable, y lo que no es honesto no puede ser útil. Sin embargo, para que los miembros de la division fuesen opuestos, sería necesario que lo honesto y lo útil lo fuesen entre sí, como dice Ciceron (De offic. l. 2). Por lo tanto la division propuesta no es conveniente.

3.º Cuando una cosa existe por razon de otra, no es distinta de ella. Pero lo útil no es lo bueno, sino porque es deleitable ú honesto. Luego lo útil no debe ser miembro de una division con lo deleitable y honesto.

Por el contrario, San Ambrosio adopta esta division del bien en su libro (De offic. l. 1, c. 9 y 10).

*Conclusion.* No solo el bien, que se refiere al hombre, sino el bien tomado en un sentido absoluto, y por la misma razon de que es el término del movimiento apetitivo, se divide en honesto, útil y deleitable.

Responderémos, que esta division del bien se refiere propiamente al bien humano. Empero, si, elevándonos más, consideramos la naturaleza del bien comun; hallarémos que esta division le conviene muy perfectamente al bien, en cuanto bien. Porque el bien es algo, puesto que es apetecible y el término del movimiento del apetito. El término de este movimiento debe apreciarse á la manera del que tiene lugar en los movimientos de los cuerpos naturales. Pero el movimiento de los cuerpos naturales termina absolutamente en el último, aunque accidental-

mente en alguno intermedio, por el cual se llega al último, en el que cesa el movimiento: y una cosa se dice término de un movimiento, en cuanto pone fin á alguna parte de él. El último término del movimiento puede recibir doble acepcion: ó es la misma cosa hácia la cual tiende, como el lugar ó la forma (1); ó es el reposo en la cosa misma. Así pues, en el movimiento del apetito, aquello que es apetecible y que termina relativamente el movimiento del apetito, como medio por el cual se tiende á otra cosa, se llama útil. Mas lo que se apetece como lo último que termina completamente el movimiento del apetito, como cualquier cosa hácia la cual por razon de sí misma (2) se dirige este, se llama lo honesto; porque se da este nombre á lo que se deséa por razon de sí mismo. Así como lo que pone término al movimiento del apetito, cual sucede con el reposo en el objeto deseado, es lo deleitable.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien, en cuanto es subjetivamente una misma cosa con el ente, se divide en diez categorías (3); pero que la division establecida le conviene, cuando se le considera segun su propia razon.

Al 2.º que esta division no se hace por cosas opuestas, sino por opuestas razones; porque, hablando con propiedad, se llaman deleitables las cosas, que no se hacen desear sino por el placer, que en ellas se encuentra; por más que algunas veces sean nocivas é inhonestas. Se llaman útiles las que se buscan, no por sí mismas, sino únicamente como conducentes á otra cosa; como cuando se toma una medicina amarga. Por último, se llaman honestas las cosas, que tienen en sí mismas la razon de que se las deséa (4).

(1) El lugar es término del movimiento local y la forma el término del movimiento de alteracion (p. 41, nota 2). Dice á continuacion el reposo en el lugar ó en la forma, porque en ambos movimientos se llega al término mediante tal reposo (P. Nicolai). De otra manera: el lugar ó la forma es término del movimiento con relacion al objeto, hácia el cual un cuerpo es movido; y el descanso en el lugar ó en la forma, segun la clase de movimiento, es igualmente término del mismo con relacion al sujeto que se mueve.

(2) Per se dice el texto, é indudablemente el P. Ceforino concreta más la idea, diciendo *propter se, ó sea, por la bondad interna, que en sí encierra el objeto querido como bueno* (Filosofia clementi, t. 2, p. 50). Tal es el comun sentir de los filósofos escolásticos.

(3) Los diez predicamentos ó categorías de Aristóteles:

sustancia, cantidad, relacion, cualidad, accion, pasion, lugar, postura, tiempo y hábito. Aunque es doctrina de carácter puramente metafísico, los autores escolásticos incluyen la explicacion de las categorías en los tratados de lógica, no sin fundamento. Hacemos esta advertencia á los que deséan imponerse sobre esta materia, si es que desconocen la filosofía escolástica.

(4) « Nótese empero que estos tres bienes no son opuestos de su naturaleza; toda vez que pueden hallarse reunidos en un mismo objeto. Así, por ejemplo, la virtud es á un mismo tiempo bien útil, en cuanto sirve para conseguir la posesion de Dios; es deleitable en cuanto que produce satisfaccion moral de la voluntad y la conciencia; y bien honesto, porque es conforme á la razon y naturaleza humana, y contiene una bondad interna y esencial » (P. Cef. ib.).



Al 3.º que el bien no está dividido de este modo en tres clases, como si fuese término unívoco, que igualmente les conviniese; sino como término análogo (1), que se predica en razon de

la anterioridad y posterioridad: de este modo se aplica primero á lo honesto, despues á lo deleitable, y por último á lo útil.

## CUESTION VI.

### De la bondad de Dios.

Despues de haber hablado de la bondad en general, debemos ocuparnos de la bondad divina? acerca de la cual se presentan cuatro cuestiones: 1.ª Conviene á Dios la bondad? — 2.ª Es Dios el sumo bien? — 3.ª Es el único bueno por esencia? — 4.ª Son buenos todos los seres con bondad divina?

#### ARTÍCULO I. — Conviene á Dios la bondad?

1.º Parece que no conviene á Dios ser bueno; porque la naturaleza de lo bueno ó del bien consiste en el modo, la especie y el orden: pero estas cosas parece que no convienen á Dios, puesto que es inmenso y no está subordinado á nada: de consiguiente no conviene á Dios ser bueno.

2.º El bien es lo que apetecen todos los seres. Pero Dios no es deseado por todos, porque no todos le conocen, y no se apetece sino lo que se conoce. Luego la bondad no conviene á Dios.

Por el contrario: escrito está (Thren. 3, 25): *El Señor es bueno para todos los que esperan en él, y para el alma que le busca.*

(1) Con analogía llamada de atribucion, no de proporcion. (Véase la C. 13, a. 5 y 6, y la C. 16, a. 6). Los escolásticos llaman *antepredicamentos* á las nociones preliminares, que se ponen, para entender los *predicamentos* ó categorías; y el primero de aquellos comprende cuatro definiciones del *unívoco*, *equívoco*, *análogo* y *denominativo*.

El *unívoco* es aquel nombre ó término, que bajo una voz contiene un solo significado, como *agua*.

*Equívoco* el que bajo una voz puede significar cosas diversas; como *canis*, que se dice del perro y de una constelacion.

*Análogo* el que se predica de una cosa por cierta proporcion.

**Conclusion.** *Siendo Dios la causa eficiente de todas las cosas y el ser que más debe desearse, es necesario que sea la bondad misma.*

**Responderémos,** que *el ser bueno conviene sobre todo á Dios*; porque la bondad de una cosa consiste en ser apetecible, y cada ser aspira á su perfeccion: pero la perfeccion y la forma de un efecto es cierta semejanza del agente, puesto que todo agente hace lo semejante á él; por lo que el agente mismo es apetecible y tiene la razon de bien, toda vez que lo que de él se apetece es la participacion de su semejanza (2). De consiguiente, siendo Dios la primera causa efectiva de todas las cosas, es evidente que le compete la naturaleza del bien y de lo apetecible. Hé aquí por qué San Dionisio en su libro (De Divin. nom. c. 4, lec. 1.)

De aquí nace lo que se llama analogía de *proportion* y de *atribucion*. Esto es lo que se dice primario de una cosa y secundario de otra, como *sanidad*, que 1.º se predica del hombre sano, y 2.º de la medicina, que la suele producir. Mas aquella, ó la de *proportion*, se verifica cuando se impone un mismo nombre á diversas cosas por la proporcion, que con ellas guarda. De este modo llamamos *falda* al pie de un carro. (V. p. 46, n. 4).

(2) Es decir: si cada ser apetece su perfeccion, y esta consiste en la semejanza con el agente; con mayor razon será apetecible el agente mismo, puesto que está en relacion de identidad consigo mismo, y no solo de semejanza.

le atribuye el bien como á la primera causa eficiente, diciendo que Dios es bueno, «porque por él subsisten todas las cosas.»

Al argumento 1.º dirémos, que el tener modo, especie y orden pertenece á la naturaleza del bien creado (1): pero el bien existe en Dios como en su causa; y por lo tanto á él pertenece dar á los demas modo, especie y orden; y de consiguiente estas tres cosas existen en Dios, como en su causa.

Al 2.º que todas las criaturas, apeteciendo sus propias perfecciones, apetecen á Dios mismo, en cuanto sus perfecciones son ciertas semejanzas del ser divino, como aparece de lo que hemos dicho (C. 4, a. 3). Así entre las criaturas, que apetecen á Dios, las unas le conocen en sí mismo (2), lo cual es propio de la criatura racional; otras conocen algunas participaciones de su bondad, lo cual se estiende aun al conocimiento sensible (3); y hay otras, que tienen apetito natural, pero sin conocimiento, y son dirigidas á su fin bajo la accion de una inteligencia superior.

#### ARTÍCULO II. — Dios es el sumo bien ?

1.º Parece que Dios no es el sumo bien; porque la palabra *sumo* añade alguna cosa á la idéa del bien: de otro modo convendría á todo bien. Pero todo lo que está formado por adición á otro ser es compuesto: luego lo es el sumo bien. Dios es sumamente simple, como lo hemos visto (C. 3, a. 7): luego no es el sumo bien.

2.º El bien es lo que apetecen todos los seres, como dice Aristóteles (Eth. l. 1); nada hay que apetezcan estos sino solo Dios, que es el fin de todos ellos: por consiguiente no hay otra cosa buena, sino solo Dios. Esto se ve por lo que se dice en el Evangelio (Luc. 18, 19). «Ninguno hay bueno, sino solo Dios. Pero la palabra *sumo* se emplea por comparacion

á otras cosas, como lo sumo cálido en comparacion á otras cosas cálidas. Luego no puede decirse que Dios es el sumo bien.

3.º La palabra *sumo* lleva en sí la idéa de comparacion; y no son comparables cosas que no son de un mismo género: así no puede decirse que la dulzura es más ó ménos grande que una línea. No estando Dios incluido en el mismo género que los demas bienes, como hemos indicado (C. 3, a. 5, y C. 4, a. 3, al 3.º); parece que no se puede decir que Dios es el sumo bien relativamente á ellos.

Por el contrario. Dice San Agustín (De Trinitate, l. 1, c. 2) que «la Trinidad de las divinas personas es el sumo bien, que contemplan los espíritus más puros.»

**Conclusion.** *Existiendo la bondad en Dios como en la causa primera de todas las cosas, y no siendo esta causa de la misma naturaleza, sino semejante á sus efectos de un modo eminentísimo; la bondad está en Dios, y él es el sumo bien absolutamente, y no solo en algun género ú orden de cosas.*

Responderémos, que Dios es el sumo bien absolutamente, y no solo en algun género ú orden de cosas determinado. En efecto: se atribuye á Dios la bondad, como hemos dicho (a. 1), porque todas las perfecciones deseadas dimanen de él como de la primera causa: mas no dimanen de él como de agente unívoco, segun lo hemos demostrado (C. 4, a. 3); sino como de un agente, que no conviene con sus efectos ni en la razon de especie, ni en la de género. La semejanza del efecto se encuentra uniforme en toda causa ciertamente unívoca; pero en la causa equívoca se halla de un modo más escelente, como el calor está contenido de una manera más escelente en el sol que en el fuego (4). Por lo tanto, hallándose el bien en Dios como en la primera causa no unívoca de todas las co-

(1) Otros leen (*causati*) *causado*.

(2) *Secundum seipsum*. La cuestion 12, en donde el Santo Doctor espone el cómo podemos conocer á Dios, manifiesta que estas palabras solo pueden interpretarse literalmente con respecto á los bienaventurados.

(3) Al conocimiento que suministran las facultades sensibles, en cuanto cognitivas *per accidens*. Es preciso, para entender este y otros pasajes análogos, conocer la distincion que la filosofía escolástica establece entre las facultades sen-

sibles y las facultades intelectuales, por más que ambas entran en el concepto comun de facultades cognitivas. La confusion de los términos *sentir* y *entender* la condena al Santo en los filósofos antiguos, y conduce directamente al materialismo.

(4) Considerando al sol como origen del calor; como este ejemplo no puede hoy aceptarse, puede citarse cualquier otro de perfeccion virtual: v. gr., la belleza considerada en la obra artística y en la imaginacion del artista.

sas ; es preciso que lo poséa del modo más excelente, y por este motivo se dice que es el sumo bien.

Al argumento 1.º dirémos, que el sumo bien añade al bien, no alguna cosa absoluta, sino solamente una relacion. Pero lo que se dice de Dios relativamente á las criaturas no existe en Dios realmente, sino en ellas ; aunque sí en Dios segun nuestro modo de juzgar : á la manera que el objeto universal de la ciencia se dice relativamente á la ciencia misma, no porque á ella se refiera, sino que más bien esta se refiere á aquel. De este modo no es necesario admitir algo de compuesto en el sumo bien : basta que los demas seres le sean inferiores.

Al 2.º que, cuando se dice que el bien es lo que apetecen todos los seres, no debe entenderse por esto que todo lo que es bueno sea apetecido por ellos, sino porque todo lo que se apetece tiene en sí razon de bien. En cuanto á lo que se dice en el Evangelio : *ninguno es bueno, sino solo Dios*, estas palabras se entienden del bien por esencia, como lo verémos despues (a. 3).

Al 3.º que las cosas, que no son del mismo género, en cuanto están contenidas en diversos géneros, no son en verdad de modo alguno comparables entre sí (1). Ahora bien : en cuanto á Dios se dice que no está en el mismo género que los otros bienes, no porque pertenezca á otro, sino porque escede á todo género, y él mismo es el principio de todos ellos (C. 3, a. 5). Por lo tanto no se le compara á otros seres, sino segun la superioridad que tiene sobre ellos, y esta especie de comparacion es la que implica la idéa de sumo bien.

### ARTÍCULO III. — El ser bueno por esencia es exclusivamente propio de Dios?

1.º Parece que el ser bueno por esencia no es peculiar de Dios : porque, como la unidad se convierte con el ente, asi-

mismo el bien, como lo hemos demostrado (C. 5, a. 1). Pero todo ente es uno por su esencia, como lo prueba Aristóteles (Met. I. 4, tes. 3). Luego todo ente es bueno por su esencia.

2.º Si el bien es lo que apetecen todos los seres, siendo el ser mismo universalmente deseado, se deduce que el ser de cada cosa constituye su bien. Es así que toda cosa es ente por esencia ; luego toda cosa es buena bajo este concepto.

3.º Toda cosa es buena por su bondad ; si pues hay alguna, que no lo sea por su esencia, habrá que admitir necesariamente que su bondad no es su esencia. Siendo esta bondad una entidad, es necesario que sea buena ; y si lo es por otra bondad, respecto de esta cabe el mismo argumento : y por consiguiente, ó admitimos una serie infinita de bondades, ó llegamos á alguna bondad, que no sea buena por razon de otra : luego por la misma razon puede serlo la primera. Luego todo ser es bueno por su esencia.

Por el contrario : Dice Boecio (Lib. de hebdom.) que « todos los seres han recibido » de Dios la bondad que poséen. » De consiguiente no son buenos por esencia.

Conclusion. *Puesto que Dios únicamente posée la perfeccion absoluta, que su existencia es su esencia, que todo le conviene esencialmente, y que es el fin último de todas las cosas ; nadie sino él es bueno por esencia.*

Responderémos, que *únicamente Dios es bueno por su esencia*. En efecto : todo ser se reputa bueno, en cuanto es perfecto. Ahora bien : una cosa puede ser perfecta de tres maneras : 1.ª Su perfeccion puede consistir (2) en su ser. 2.ª Puede provenir de algunos accidentes, que le han sido añadidos, y que le eran necesarios para su perfecta operacion (3). 3.ª Puede depender de aquello, que ha conseguido como su fin (4). Así, respecto del fuego, la primera perfeccion consiste en el ser, que tiene por su forma sustancial ; la segunda en el calórico, la lijereza, la sequedad y otras propiedades análogas ; la

(1) Las cosas contenidas en diversos géneros no son comparables, en cuanto tales (*ut sic*) ; pero sí pueden compararse refiriéndolas á algun concepto más universal, que comprende los géneros diversos. Card. Cayetano.

(2) Todo ser en el mero hecho de existir, y en cuanto existe, es bueno ; pero perfecto en el sentido riguroso y absoluto de la palabra, es aquel ser, que contiene la suma de las rea-

tidades de que es capaz, atendida su propia naturaleza » (P. Cef. *Fit. elem.* 2, 51). Sin embargo muy bien puede llamarse con el P. Roselli perfeccion de entidad, á la que se refiere esta advertencia (*Summa philosophica*, vol. 5, C. 15, a. 1).

(3) La perfeccion comunmente llamada accidental.

(4) La perfeccion llamada final (Roselli, *ib.*), que el P. Cef. (ib.) considera como un modo de la accidental.

tercera en que repose en su lugar (1). Esta triple perfeccion no conviene á ningun ser creado, segun su esencia; sino solo á Dios, en quien esclusivamente la esencia es su mismo ser, y á quien no pueden sobrevenir accidentes algunos; ántes bien lo que se predica accidentalmente de otros, le conviene esencialmente, como el poder, la sabiduría y demas cosas semejantes, segun se ve por lo que hemos dicho (C. 3, a. 6). No está ademas subordinado á ninguna cosa como á su fin, sino que él es el fin último de todas las cosas. Por lo que se ve claramente que solo él posee esencialmente la perfeccion omnimoda, y en su consecuencia que él únicamente es bueno por su esencia.

Al argumento 1.º dirémos, que la unidad no lleva consigo idéa de perfeccion, sino únicamente de indivisibilidad, que conviene á cada cosa por su esencia; porque las esencias de los seres simples son indivisas en acto y en potencia, mientras que las de los compuestos no lo son más que en acto (2); y por lo tanto es preciso que cada cosa sea una por su esencia; pero no buena, como lo hemos ya demostrado.

Al 2.º que, aunque cada cosa sea buena en cuanto tiene ser; sin embargo la esencia de las cosas creadas no es su mismo ser: por lo tanto no se deduce que las cosas creadas sean buenas por su esencia.

Al 3.º que la bondad de una cosa creada no es su misma esencia, sino algo que le ha sido añadido, tal como su propio ser, ó alguna perfeccion sobreañadida, ó cierta direccion á un fin. La misma bondad así añadida se dice buena del

mismo modo que ente; pero se la llama ente bajo el concepto de que es algo, no porque ella misma sea el ser de algun otro ente. Luego el darla el nombre de buena, es porque es algo bueno; pero no porque ella misma tenga alguna otra bondad, por la cual sea buena.

#### ARTÍCULO IV. — Son buenos los seres con bondad divina? (3)

1.º Parece que todos los seres son buenos con bondad divina; porque dice San Agustin (De Trinit. l. 8, c. 3): « Bueno » esto y bueno aquello: quita esto y aquello, y verás la misma bondad, si te es » posible. De este modo verás á Dios, no » como bueno por otra bondad, sino como » bondad de toda bondad. » Pero todo es bueno por su bondad; luego todo es bueno por la misma bondad, que es Dios.

2.º Dice Boecio (Lib. de hebdom.): « Todas las cosas son buenas en cuanto » se refieren á Dios, y esto en razon de » la bondad divina. » Luego todas las cosas son buenas con bondad divina.

Por el contrario: Todas las cosas son buenas, en cuanto son. Pero no se dicen entes todas por el ser divino, sino por su propio ser: de consiguiente no todas las cosas son buenas con bondad divina, sino con bondad propia.

Conclusion. *Todos los seres son buenos con bondad divina, estrínsecamente y con relacion á su causa; pero, considerados formalmente, son buenos con bondad propia.*

Responderémos (4), que nada impide que las cosas relativas se designen con

(1) *Quod in suo loco quiescit.* Téngase en cuenta lo dicho por el Santo Doctor (C. 5, a. 6), para comprender que por reposo en el lugar de una cosa debe interpretarse la consecucion de su fin, ó sea el término de su movimiento en el más amplio sentido de esta palabra. Por lo demas, el ejemplo puede variarse, tomándolo (como hacen los escolásticos modernos) de lo que es el hombre, ya esencial, ya accidentalmente considerado, y aún con relacion á su fin.

(2) « Podemos distinguir dos especies de unidad: una que llamaremos unidad de simplicidad, y otra que llamaremos unidad de composicion. La primera incluye la indivision absoluta y perfecta del ser, de manera que este ademas de escluir la division en muchos seres del mismo género, escluye también la divisibilidad en seres de diferente género, y también toda distincion de partes... La segunda conviene á todo ser que incluye partes realmente distintas; de donde se infiere que á todo ser ó naturaleza criada solo le conviene la unidad de composicion, ya por razon de la distincion real entre la esencia y la existencia en la hipótesis de la verdad de esta opinion; ya por razon de la distincion entre la sustancia y los accidentes, la cual tiene lu-

» gar hasta en los seres más simples por su naturaleza, como » los ángeles y el alma racional » (P. Cef. *Phi. elem.* t. 2, p. 40).

(3) Contra los discípulos de Arnaldo, que no reconocian en Dios al autor de todos los bienes; y contra los que pecan por el extremo opuesto, afirmando que la obra de nuestra justificacion es exclusivamente de Dios, error condenado por el Concilio Trid. ses. 6, c. 7.

(4) Se trata de saber si todas las cosas son buenas con bondad divina, y el problema se plantea al principio en un terreno exclusivamente lógico, es decir, considerando como el atributo ó predicado de una proposicion las palabras buenas con bondad divina. Como hay términos absolutos y relativos, y unos y otros pueden ser intrínsecos ó estrínsecos; el Santo Doctor advierte que un término estrínseco puede ser el predicado de una cosa, si es relativo; pero, si es absoluto, hay que tener en cuenta, ántes de decidir la cuestion, qué opinion se profesa acerca de lo absoluto en sus relaciones con las cosas individuales, para poder saber en qué sentido se dice de estas que son algo absoluto y estrínseco á ellas, como lo es respecto de cada cosa la bondad divina. En la teoria de Pla-

nombre *estrínseco* (*ab extrínseco*): así un objeto se dice situado ó colocado (*locatum*) por el lugar que ocupa (*à loco*), y medido (*mensuratum*) por el instrumento con que se mide (*mensura*).

Pero con respecto á las cosas, que se llaman absolutas, ha habido diversas opiniones. Porque Platon (en Arist. Met. l. 1, test. 6) ha espuesto separadas las especies de todas las cosas, y pretendido que los individuos participaban de estas especies, y que á ellas debian su denominacion. Por ejemplo, llama á Sócrates hombre en razon de la idéa separada de «hombre en general» (1). Y, así como suponía una idéa separada de hombre y de caballo, llamándolos «hombre por sí y caballo por sí»; así tambien suponía una idéa aislada de ente y de unidad, que llamaba «ente por sí y uno por sí»: deduciendo que todo lo que participaba de estos, recibía el nombre de ente ó de uno. En este ente por sí y unidad por sí colocaba al sumo bien. Y, como la bondad se convierte (2) con el ente, así como la unidad; decía que Dios es la misma bondad por sí mismo, del cual dimana todo lo que es bueno por participacion. Por más que esta opinion pa-

rezca poco sostenible, porque supone las especies de las cosas naturales separadas subsistiendo por sí mismas, como Aristóteles lo hace notar (3), censurándole con insistencia (Met. l. 3, t. 10); sin embargo es verdad, absolutamente hablando, que hay una cosa primera, que es ente y buena por su esencia, á quien llamamos Dios, como lo hemos demostrado (C. 2, a. 3) y el mismo Aristóteles es de este parecer. Por lo tanto se pueden dar los nombres de bueno y de ente á todo lo que participa de este primer ente y bien por esencia, á modo de asimilacion; aunque esto sea de una manera muy remota é imperfecta, como se ve por lo que hemos dicho (C. 6, a. 3). Así pues una cosa puede llamarse buena con bondad divina, en el sentido de que proviene de Dios, que es el primer principio ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo todo ser se dice bueno por la semejanza de la bondad divina, que le es inherente, y que es formalmente su bondad y le da denominacion. Así es como hay una sola bondad, y al mismo tiempo pluralidad de bondades.

Con lo dicho la respuesta á las objeciones es evidente (4).

ton puede decirse que las cosas son buenas con bondad divina por participacion. Santo Tomás se muestra conforme con él, siempre que por participacion no se entienda una participacion, por decirlo así, material, sino á modo de semejanza. Considerando sin embargo que esta semejanza de la bondad de las cosas con la bondad divina es algo inherente á las cosas mismas, algo que constituye un atributo de las mismas, algo que les es propio en el sentido lógico de la palabra; puede decirse que formalmente cada cosa tiene una bondad propia: y por lo tanto que hay pluralidad de bondades, aunque todas ellas se unifican, como en su principio, en la bondad divina.

Para interpretar á la letra este pasaje, se observará ante todo que los filósofos tomistas, al hablar de los *ante-predicamentos*, distinguen entre nombre de una cosa y definicion de ella. En efecto, nombrar no es definir. Nombre significa la cosa en general: así la palabra *hombre* no detalla si es un vivo ó un muerto, etc. Mas la definicion todo lo pone en claro; como si se dice, *animal racional*, ya se sabe lo que es. Ahora bien por *denominativo* se entiende la forma, con que se nombra una cosa; v. gr., se da el nombre de filósofo á un sujeto por la filosofía que posee. Pero entiéndase que *denominativo*, *denominante* y *denominado* son cosas distintas: el 1.º se dice del sujeto y forma; el 2.º de la forma sola; el 3.º de solo el sujeto.—El *denominativo* pues, ó es *estrínseco* ó *intrínseco*: este es el que realmente está en el sujeto; así, cuando digo *hombre blanco*, el denominativo *blanco* realmente se halla en el hombre: el *estrínseco* viceversa;

v. gr., cuando se dice *hombre visto*, el denominativo *visto* lo conviene al hombre por parte del sujeto que ve. De este modo dice Santo Tomás: *Quod nihil prohibet in his, qui relationem important, aliquid ab extrínseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum á loco, et mensuratum á mensura.*

(1) Sócrates es hombre, en cuanto participa de la idéa ó tipo general del hombre; idéa ó tipo, que, como hace notar Balmes (*Hist. de la Fil.* p. 17), no era un simple concepto de la inteligencia, sino que en el sistema platónico las idéas son lo que en el mundo hay de real, de necesario, de absoluto. Aristóteles (*ibid.*) se lamenta de que no haya explicado Platon, qué es lo que debe entenderse por participacion. «Segun como se la interprete, añade Balmes (hablando de la teoría de las idéas separadas ó independientes), puede dar ocasion á graves errores». (Véase tambien la *Historia de la Filosofía* del P. Cef., y sobre todo el *Tratado de los Universales en general*, segun lo esplican los antiguos filósofos escolásticos).

(2) Se dice que se convierte un término con otro, ó que hay conversion lógica entre los dos, cuando puede afirmarse indistintamente el uno del otro: v. gr., toda bondad es ente; todo ente es bueno.

(3) Aunque no todos los criticos están conformes con las apreciaciones de Aristóteles. En el *Timéo* Platon indica, que las idéas subsisten en la inteligencia divina: si así fuera, Balmes (*ib.*) tiene por incontestable la doctrina platónica sobre las idéas.

(4) Basta leer atentamente los dos extremos de la conclusion ó tésis.

## CUESTION VII.

### De la infinidad de Dios.

Después de haber examinado la perfección de Dios, es preciso hablar de su infinidad y de su existencia en las cosas creadas; pues se dice que Dios está en todas partes y en todas las cosas, en cuanto es ilimitable é infinito. En lo concerniente á la infinidad de Dios se presentan cuatro cuestiones: 1.<sup>a</sup> Dios es infinito? 2.<sup>a</sup> Además de Dios hay alguna otra cosa, que sea infinita en su esencia? 3.<sup>a</sup> Puede haber algo infinito en magnitud? 4.<sup>a</sup> Puede existir en las cosas lo infinito en razón de su pluralidad?

#### ARTÍCULO I. — Dios es infinito?

1.<sup>o</sup> Parece que Dios no es infinito: porque todo lo que es infinito es imperfecto, puesto que lleva en sí la idea de parte y materia, como lo dice Aristóteles (Phys. 1. 3, test. 66): siendo pues Dios perfectísimo, no puede ser infinito.

2.<sup>o</sup> Según Aristóteles (Phys. 1. 2, c. 2, test. 15) lo infinito y lo finito se refieren á la cantidad. Pero en Dios no hay cantidad, puesto que no es cuerpo, como lo hemos probado (C. 3, a. 1). Por lo tanto no le conviene el ser infinito.

3.<sup>o</sup> Lo que está en un lugar determinado, de tal suerte que no está en otro, es finito con respecto al espacio. De consiguiente lo que es tal cosa determinada y no otra, es finito en cuanto á la sustancia. Pero Dios es Dios, y no otra cosa, porque no es piedra ni leño. Por lo tanto Dios no es infinito en cuanto á la sustancia.

Por el contrario. Dice San Juan Damasceno (De Fide orth. l. 1, c. 4) que » Dios es infinito y eterno é ilimitable.»

**Conclusion.** *No siendo el ser de Dios un ser recibido en algun sujeto, sino que el mismo Dios es un ser subsistente; es por esta razon infinito y perfecto.*

**Responderemos,** que todos los antiguos filósofos han reconocido que el primer principio era infinito, como lo dice Aristóteles (Phys. 1. 3, test. 30); y esto con razón, considerando que las cosas dimanaban del primer principio hasta lo infinito. Pero, habiéndose engañado algunos

acerca de la naturaleza de este primer principio; han padecido error tambien, como era consiguiente, en lo relativo á su infinidad: porque, como suponian que la materia era el primer principio, lógicamente atribuyeron al primer principio infinidad material, diciendo que el primer principio de las cosas era un cuerpo infinito. Debemos observar por tanto que se llama infinito un ser, por la razón de que no es finito: y la materia es en algun modo limitada por la forma, y esta por aquella. La materia está limitada por la forma: porque, en tanto que no ha recibido una forma, es susceptible de recibir muchas; pero, tan luego como ha recibido una, queda limitada por ella. La forma á su vez está limitada por la materia: porque la forma considerada en sí misma puede aplicarse á muchas materias; pero, una vez recibida en una materia, queda hecha determinadamente forma de tal cosa. La materia debe su perfección á la forma, que la limita: hé aquí por qué lo infinito atribuido á la materia es forzosamente imperfecto; porque es como la materia sin forma. Pero esta no es perfeccionada por la materia, sino más bien restringida por esta la amplitud de aquella. Por esto lo infinito, considerado bajo el punto de vista de la forma no determinada por la materia, tiene la razón de perfecto. Pero lo que es lo más formal de todas las cosas, es el ser mismo, como queda demostrado (C. 4, a. 1). Luego, no siendo Dios un ser recibido en alguna cosa, sino que él mismo es su

ser subsistente, según se ha demostrado (C. 3, a. 4); *es evidente que Dios mismo es infinito y perfecto* (1).

Según estas consideraciones la respuesta al primer argumento es obvia.

Al 2.º dirémos, que el término de una cantidad es como su forma. La prueba es que la figura, que consiste en la terminación de la cantidad, es como una forma de la cantidad misma. Por lo tanto lo infinito que conviene á la cantidad, es lo infinito referido á la materia (2); pero no es este infinito el que se atribuye á Dios, como va dicho en el cuerpo de este artículo.

Al 3.º que en el mero hecho de que el ser de Dios es subsistente por sí, sin estar en otro (como en su sujeto), cuando se le llama infinito, se distinguen de él, igualmente que se remueven, todas las demas cosas: al modo que, si la blancura existiese por sí misma y no estuviera en otra cosa, se distinguiría de toda blancura existente en un sujeto cualquiera.

#### ARTÍCULO II.—Ademas de Dios, puede haber alguna otra cosa, que sea infinita por esencia?

1.º Parece que puede existir, ademas de Dios, alguna otra cosa infinita por esencia: porque la potencia de una cosa está siempre en proporcion de su esencia. Si pues la esencia de Dios es infinita, es preciso que su potencia lo sea tambien. Por lo tanto puede producir un efecto infinito, toda vez que la cantidad de una potencia se conoce por sus efectos.

2.º Todo lo que posee una potencia infinita, tiene esencia infinita. Pero una inteligencia creada tiene potencia infinita; porque abarca lo universal, que puede estenderse á una infinidad de individuos. Por lo tanto toda sustancia intelectual creada es infinita.

3.º La materia primera es una cosa distinta de Dios, como se ha visto (C. 3, a. 1 y 8, al. 3.º). Es así que la materia primera es infinita: luego puede haber,

fuera de Dios, alguna otra cosa infinita.

Por el contrario. Lo infinito no puede provenir de otro principio, como lo dice Aristóteles (Phys. I. 3, test. 30). Pero todo lo que no es Dios, procede de él como de su primer principio. Luego nada hay, fuera de Dios, que pueda ser infinito.

*Conclusion. Solo Dios es infinito de un modo absoluto y por esencia: todos los demas seres son absolutamente (simpliciter) finitos, aunque sean infinitos bajo algun concepto.*

Responderémos, que, *fuera de Dios, hay algunos seres, que pueden ser infinitos bajo cierto concepto; pero no de un modo absoluto.* En efecto: si hablamos de lo infinito, como aplicable á la materia; es evidente que todo lo que existe en acto tiene una forma, y de este modo su materia está determinada por esta forma. Pero, como la materia existente bajo una forma sustancial permanece en potencia, para recibir muchas formas accidentales; de aquí es que lo finito en sentido absoluto puede llegar á ser de algun modo infinito. Así la madera es finita en cuanto á su forma, y sin embargo es infinita bajo un concepto, en el sentido de que es susceptible de infinitas figuras. Mas, si se trata de lo infinito relativamente á la forma; es evidente que los seres, cuyas formas están recibidas en la materia, son absolutamente finitos, y de ningun modo infinitos. Y, si hay algunas formas creadas no recibidas en la materia, sino subsistentes por sí mismas, como algunos (3) lo creen de los ángeles; estas formas serán infinitas bajo un concepto, en el sentido de que no están limitadas ni restringidas por alguna materia: mas, como una forma creada y así subsistente tiene existencia y no es ella misma su existencia, es necesario que esta haya sido recibida y restringida á una naturaleza limitada. Por lo tanto no puede ser infinita de un modo absoluto.

Al argumento 1.º dirémos, que es contrario á la razon de ser creado el que la esencia de una cosa sea su existencia;

(1) O de una perfeccion infinita, que es lo que constituye la verdadera idéa de lo infinito, es decir, *el ser que contiene todas las perfecciones posibles y toda la realidad, que se puede concebir y puede existir* (P. Cef. Fil. elem. t. 2, p. 100).

(2) Infinito material, que es una especie del género infinito relativo, ó sea, lo que es solamente infinito en un orden determinado de ser: pero no absolutamente en todas las perfec-

ciones posibles. Sin embargo Santo Tomás no admite la posibilidad y mucho ménos la existencia de la materia infinita, tomada la palabra materia como suele entenderse muy frecuentemente, como sinónima de estension. Véase el artículo siguiente.

(3) El mismo Santo Tomás es de esta opinion, y la Iglesia ha hecho suya la doctrina del Santo Doctor.

porque la existencia subsistente no es la existencia creada : por consiguiente repugna á la razon de ser creado el que sea absolutamente infinito. Luego, así como Dios, aunque tiene potencia infinita, no puede hacer una cosa que no resulte hecha, puesto que de lo contrario dos cosas contradictorias existirían simultáneamente ; del mismo modo tampoco puede hacer cosa alguna absolutamente infinita.

Al 2.º que el poder que tiene la inteligencia de estenderse (por decirlo así) hasta lo infinito, proviene de que es una forma independiente de la materia, ora esté completamente separada de ella, como las sustancias de los ángeles ; ora se trate cuando ménos de la potencia intelectual, que no es acto de órgano alguno en el alma intelectiva unida al cuerpo.

Al 3.º que la materia primera no existe por sí misma en la naturaleza de las cosas, puesto que no es un ente en acto, sino únicamente en potencia ; y por lo tanto es más bien algo concreada que creado. Sin embargo, ni aun considerándola como existente en potencia, es infinita absolutamente, sino bajo algun concepto ; porque no es susceptible de recibir otras formas que las naturales.

### ARTÍCULO III.—Puede haber algo infinito en acto segun la magnitud? (1)

1.º Parece que puede haber algo infinito en acto con respecto á la magnitud. En efecto : en las ciencias matemáticas no hay falsedad, porque « los que hacen » abstraccion no yerran » (2), como lo dice Aristóteles (Phys. l. 2, test. 18). Pero las ciencias matemáticas hacen uso del infinito en magnitud, porque el geómetra

en sus demostraciones dice con mucha frecuencia : *sea tal línea infinita*. Por lo tanto no es imposible que haya algo infinito en magnitud.

2.º Lo que no repugna á la naturaleza de una cosa, no es imposible que la convenga. Pero la idéa de infinito no está en pugna con la naturaleza de la magnitud, ántes bien lo finito y lo infinito parecen ser modificaciones de la cantidad : luego no es imposible que haya una magnitud infinita.

3.º La magnitud es divisible hasta el infinito ; porque lo continuo se define, diciendo que es lo divisible hasta el infinito, como dice Aristóteles (Phys. l. 3, test. 3). Pero los contrarios solo pueden serlo acerca de una misma cosa. Siendo pues la adición contraria á la division y el aumento á la disminucion, parece que la magnitud puede crecer hasta lo infinito. Luego es posible que haya una magnitud infinita.

4.º El tiempo y el movimiento (3) toman su cantidad y continuidad de la magnitud, por la cual pasa el movimiento, como dice Aristóteles (Phys. l. 4, test. 97). Pero no es contrario á la naturaleza del movimiento y del tiempo que sean infinitos, puesto que cada punto elemental indivisible determinado en el tiempo y en el movimiento circular es principio y fin (4). Luego tampoco repugna á la naturaleza de la magnitud el ser infinita.

Por el contrario: Todo cuerpo tiene una superficie, y por lo mismo es finito ; puesto que la superficie es el límite del cuerpo. Por lo tanto todo cuerpo es finito. Otro tanto puede decirse de la superficie y de la línea. De consiguiente nada hay infinito en magnitud.

Conclusion. *Ningun cuerpo fisico ni matemático puede ser infinito en acto.*

(1) Que vale tanto como decir : ¿ es posible una estension actualmente infinita? (P. Cef. *ib.* p. 104).

(2) « Los que hacen abstraccion no yerran » por el solo hecho de abstraer ; con tal que no afirmen que existe en la realidad separado lo que solo existe separado en su inteligencia. Así se colige del testo de Aristóteles, y espresamente lo dice Sto. Tomas en sus comentarios (Leci. 3).

(3) Aristóteles dice que *el movimiento sigue á la magnitud, y el tiempo al movimiento*. Como el objeto del argumento es establecer en la premisa mayor la íntima relacion, que hay entre el tiempo y el movimiento con respecto á la magnitud, y tal relacion no puede ser negada por el que conozca las ciencias matemáticas ; nos abstenemos de entrar en más aclaraciones. Esto, entendiéndose por magnitud todo lo que es susceptible de aumento y de disminucion ; porque, si por magnitud se entiende la estension con sus tres dimensiones, como parece que

lo entendia el mismo Aristóteles, entónces la cantidad del movimiento no depende *solo* de la estension, aunque con algunos escolásticos se entienda impropriamente por estension *la masa* de los cuerpos. Téngase, no obstante, en la memoria que los Filósofos escolásticos con Santo Tomas consideran el *movimiento* y el *tiempo* como especies de la *cantidad sucesiva*, diciendo : que el primero supone sucesion, y el segundo es la medida de esta sucesion, y por lo tanto del movimiento ó mutacion, bien se considere esta en acto, bien en potencia (C. 10, a. 4, al 3.º).

(4) Cada momento indivisible del tiempo, cada *ahora*, es principio de un *despues* y fin de un *antes* : en el movimiento circular cada punto de la circunferencia es principio y fin de las infinitas rectas infinitamente pequeñas que la constituyen, ó sea el principio y fin de cada lado del polígono de infinito número de lados, á que equivale la circunferencia.



Responderémos, que hay gran diferencia entre lo infinito por esencia y lo infinito en magnitud. Suponiendo que hubiese un cuerpo infinito en magnitud, como el fuego ó el aire; no sería sin embargo infinito en esencia: porque su esencia estaría limitada siempre por la forma, que la constituiría en una especie; y por la materia, que haría de ella un individuo. Hé aquí por qué, admitido, segun lo que precede, que ninguna criatura es infinita por esencia; queda todavía por examinar, si hay alguna, que lo sea en magnitud.

Es pues preciso saber que el cuerpo, que es una magnitud completa, se toma en dos sentidos: matemáticamente, cuando no se considera en él más que la cantidad; y naturalmente, cuando en el mismo se consideran la materia y la forma.

En cuanto al cuerpo natural (1), es evidente que no puede ser infinito en acto; porque todo cuerpo natural tiene alguna forma sustancial determinada: y, como esta lleva consigo los accidentes; es necesario que, si la forma está determinada, los accidentes lo estén tambien. Estando comprendida la cantidad entre los accidentes, dedúcese de aquí que en todo cuerpo natural debe estar determinada la cantidad, ya en más, ya en ménos. De consiguiente *es imposible que un cuerpo natural sea infinito*: lo cual puede tambien demostrarse por medio del movimiento. En efecto: todo cuerpo natural tiene movimiento natural; pero un cuerpo infinito no podría tenerle, ni recto, porque ningun cuerpo se mueve naturalmente en línea recta, á ménos que se halle fuera de su sitio, lo que no podría suceder á un cuerpo infinito, puesto que ocuparía todos los sitios, y cada uno de ellos sería indiferentemente el suyo; ni circular, porque en este movimiento es preciso que una parte del cuerpo pase al sitio que ocupaba ántes otra parte: lo que no podría hacerse en un cuerpo circular, si se le supone infinito; porque en un cuerpo circular dos líneas, que parten del

centro, distan entre sí tanto más, cuanto más se alejan del centro. Si pues el cuerpo fuese infinito, la distancia entre las líneas sería infinita; y por lo tanto la una nunca podría llegar al sitio de la otra. *En cuanto al cuerpo matemático existe la misma razon*; porque, si nos representamos un cuerpo matemático como existente en acto, sería preciso que le considerásemos bajo una forma, toda vez que nada existe en acto sino por su forma: y, siendo la forma de una cantidad como tal una figura, será necesario que el cuerpo matemático tenga una figura, y por consiguiente será finito; porque la figura es lo comprendido dentro de uno ó muchos límites.

Al argumento 1.º dirémos, que el géometra no necesita tomar una línea infinita en acto: le basta solamente la línea finita en acto; de la cual puede quitar cuanto necesite, y esta es la llamada línea infinita (2) ó *indefinida*.

Al 2.º que, aunque lo infinito no repugna á la idéa de magnitud en general; sin embargo es contrario á la naturaleza de cada magnitud específica, tal como la magnitud de dos ó tres dimensiones, ó bien la circular ó la triangular, y todas las especies de magnitudes semejantes. Pero no es posible que exista como género, lo que no existe en especie alguna. De consiguiente no es posible que haya una magnitud infinita; puesto que no hay especie de magnitud que lo sea.

Al 3.º que lo infinito que conviene á la cantidad, como se ha dicho (a. 1, al 2.º), se refiere á la materia. Por medio de la division del todo se llega á la materia, puesto que las partes están en la razon de la materia; y por medio de la adición nos aproximamos al todo, que se incluye en la nocion de forma. Hé aquí por qué no se encuentra lo infinito en la agregacion de la magnitud, sino únicamente en la division.

Al 4.º que el movimiento y el tiempo no existen totalmente en acto, y sí sucesivamente; y de consiguiente existen en potencia con mezcla de acto. Pero la

(1) *Corpus naturale*, es decir, el cuerpo considerado en cuanto es una sustancia física, con su esencia ó naturaleza determinada, resultante de la union de la forma sustancial « A ó B con la materia prima » (P. Cef. *Fit. elem.* t. 2, p. 207). Aunque Sto. Tomás dice lo bastante, para saberse lo que

entiende por cuerpo natural; creemos que el lector no tendrá por ociosa la aclaracion.

(2) El infinito llamado comunmente por los escolásticos infinito potencial ó en potencia, sinategremático, y con más propiedad (en opinion del P. Cef.) indefinido.

magnitud existe totalmente en acto; y por lo tanto lo infinito que conviene á la cantidad, y que se refiere á la materia, repugna á la totalidad de la magnitud (1), mas no á la del tiempo y del movimiento; porque ser en potencia conviene á la materia.

**ARTÍCULO IV. — Puede existir en las cosas lo infinito segun su multitud? (2)**

1.º Parece posible que exista una multitud infinita segun el acto; porque no es imposible que pase al acto lo que existe en potencia. Pero el número puede multiplicarse hasta lo infinito. Luego no es imposible que exista en acto una multitud infinita.

2.º Es posible que algun individuo de una especie exista en acto. Pero las especies de figuras son infinitas. De consiguiente es posible que exista un número de figuras infinito en acto.

3.º Las cosas no opuestas entre sí no se escluyen mutuamente: pero, suponiendo una multitud de cosas existentes, se pueden producir aún otras muchas, que no les sean opuestas. Por lo tanto no es imposible que se les añadan todavía otras, que existan simultáneamente con las primeras, y así hasta lo infinito. Por lo cual es posible que existan infinitas cosas en acto.

Por el contrario, se dice en el libro de la Sabiduría (c. 11, 21): *Vos lo habeis dispuesto todo con peso, número y medida.*

**Conclusion.** [1] *Es imposible que haya una multitud, que sea por sí misma ó per accidens infinita en acto; pero* [2] *es posible que exista en potencia.*

Responderémos, que sobre este punto hubo dos opiniones: unos dijeron, con Avicena y Algazel (Phys. I. 3), que era imposible que hubiese una multitud infinita en acto por sí misma; pero que no era imposible que hubiera alguna, que lo

fuese *per accidens*: porque se dice que una multitud es infinita por sí misma (*per se*), cuando para alguna cosa se requiere que exista una multitud infinita. Esto no es posible; porque sería necesario entonces que alguna cosa dependiera de infinitas causas; de consiguiente su produccion nunca se verificaría, puesto que no es posible agotar lo infinito.

Una multitud se dice infinita *per accidens*, cuando no se requiere para algo la infinidad de multitud, y sin embargo así acontece. Esto puede hacerse palpable por el trabajo de un herrero, para el que se necesita indispensablemente (*per se*) una multitud de cosas, á saber: arte en la mente, mano que mueva, y martillo; y, si estos auxiliares se hubiesen de multiplicar hasta lo infinito, jamás acabaría su obra, porque dependería de una infinidad de causas. Pero la multitud de martillos, cuando roto uno se reemplaza con otro, es una multitud accidental (*per accidens*); porque sucede que, empleándose muchos martillos, nada importa que sean uno, ó dos, ó más, ó una infinidad si trabajan en tiempo infinito. Segun este procedimiento, han supuesto posible que existiese en acto una multitud infinita accidental (*per accidens*) (3). Mas esto es imposible; porque es necesario que toda multitud esté en alguna especie de multitud. Ahora bien: las especies de multitud son segun las especies de los números, y ninguna especie de número es infinita; porque todo número es una multitud, que tiene por medida la unidad. *Es imposible por lo tanto que haya una multitud, que, bien por sí misma, ó bien per accidens sea infinita en acto.* Por otra parte toda multitud, que existe en la naturaleza de las cosas, ha sido creada; y todo lo creado lo ha sido con cierto designio determinado por parte del autor; pues no en vano un agente obra. Es preciso por consiguiente que todo lo creado, esté comprendido bajo determina-

(1) Porque la materia está en potencia y la magnitud en acto.

(2) Los Scotistas entre los escolásticos, y entre los Arabes Avicenna y Algazel, sostenian que podia darse infinito actual, no solo con respecto á la estension, sino tambien con respecto á la multitud. En este artículo, segun el Cardenal Cayetano, la palabra *multitud* está tomada en su más amplio sentido, como multitud ó pluralidad de cosas materiales ó in-materiales.

(3) El pensamiento, interpretado por el P. Cef. (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 106), es como sigue: « Toda multitud es » preciso que constituya alguna especie, no siendo posible » que exista una sustancia, que sea sustancia solamente, sin » ser material ó espiritual, hombre ó ángel ó animal, etc. Es » así que toda especie de multitud constituye una especie de » número; y por otra parte repugna un número específico, » que sea infinito, toda vez que cada especie de número es medida y determinada por la unidad: luego no es posible etc.»

do número (1); y por lo tanto es imposible que una multitud infinita exista en acto, ni aun accidentalmente. Pero es posible que exista una multitud infinita en potencia: porque el aumento de multitud es una consecuencia de la division de la magnitud; pues, cuanto más dividido está un objeto, tanto más considerable es el número de sus partes. De donde se deduce que, así como lo infinito existe en potencia en la division de lo que es continuo, porque se aproxima (*proceditur*) á la materia, como lo hemos visto (a. 3); del mismo modo existe en potencia en la adición de la multitud.

Al argumento 1.º dirémos, que todo lo que existe en potencia, se reduce al acto segun su modo de ser: así el día no se reduce al acto todo á la vez, sino sucesivamente; y del propio modo una multitud

infinita no se reduce toda á la vez al acto, sino sucesivamente, puesto que despues de una multitud puede sobrevenir otra y otra hasta lo infinito (2).

Al 2.º que la infinidad de especie de figuras radica en la del número; porque hay innumerables especies de figuras, de tres lados, de cuatro, y así en interminable serie: de donde se deduce que, así como una multitud infinita en número no puede reducirse al acto toda á la vez, tampoco la de figuras.

Al 3.º que, aunque, supuesta la existencia de determinadas multitudes, no hay contradicción en admitir otras; la hay sin embargo respecto á cada especie de multitud en admitir que sean infinitas. No es por lo tanto posible exista en acto una multitud infinita (3).

(1) El Cardenal Cayetano se inclina á creer que, al decir *todo lo creado*, debe entenderse como existente en la actualidad, y en cuanto se concibe como un todo, que por parte de Dios ha sido querido ó ha estado y está en su intencion, como medio para conseguir un fin, ó como fin, cuando ménos el fin propio del Creador, al dar el ser. Si suponemos que Dios quiere la multitud de las cosas creadas, como medio para conseguir un fin, y suponemos al mismo tiempo que esa multitud es infinita; entónces Dios nunca conseguirá el fin, que se propone: y, si suponemos que Dios quiere la multitud de las cosas creadas como fin único de su accion, toda vez que estas existan; tendrémos un infinito, que ha llegado á su término, lo cual es contradictorio.

(2) Sincategoremático ó infinito potencial, ó indefinido, como

se ha dicho anteriormente (p. 51, n. 2).

(3) No llegamos á explicarnos, por qué hace caso omiso de toda esta cuestion M. Tiberghien en su *Teoría de lo infinito*. Si conocia la doctrina del Santo Doctor, ¿por qué no se hace cargo de ella? Y si no la conocia, ¿por qué presume de historiador sobre la teoria de lo infinito, en lo que dice relacion á los Padres y Doctores de la Iglesia? Si, conociéndola, no la creyó digna de exámen; su probidad filosófica está juzgada. Aunque sin tantas pretensiones algo más útil es lo que ha escrito el Sr. Perujo (*Pluralidad de mundos habitados ante la fe católica*; c. 19, 20 y 21: Madrid, 1877).

Para formarse un juicio exacto acerca de lo infinito, como integrante de cada ser en la teoria de los mónadas de Leibnitz; véase al P. Roselli (*Summa philosophica*, t. 5, c. 9).

## CUESTION VIII.

### De la existencia de Dios en los seres.

Siendo conforme á la naturaleza del infinito existir en todo y en todas partes, veamos si esto conviene á Dios. Con este motivo trataremos: 1.º Está Dios en todas las cosas? — 2.º Está Dios en todo lugar? — 3.º Está Dios en todas partes por esencia, presencia y potencia? — 4.º Es esclusivo de Dios estar en todas partes?

#### ARTÍCULO I. — Está Dios en todas las cosas? (1)

1.º Parece que Dios no está en todas las cosas; porque lo que está sobre todo, no está en todas las cosas. Es así que Dios es superior á todo, segun estas palabras del Salmista (Ps. 112, 4): *El Señor es el supremo dominador de todas las naciones; su gloria se eleva sobre los cielos.* Luego Dios no está en todas las cosas.

2.º Lo que está en una cosa, está contenido en ella. Dios no está contenido en las cosas, sino que más bien Él las contiene. Por lo tanto Dios no está en las cosas; más bien ellas están en Él. Hé ahí por qué San Agustín dice (Qq. l. 83, q. 20) que « todas las cosas están en Él, » más bien que Él en parte alguna. »

3.º Cuanta más virtud tiene un agente, á tanta mayor distancia se estiende su accion. Dios es el agente de virtud más eficaz: su accion por consiguiente puede estenderse aun á las cosas distantes de Él, y no hay por lo mismo necesidad de que esté en todas ellas.

4.º Los demonios son seres, y sin embargo Dios no está en ellos; porque no

hay union entre la luz y las tinieblas, como lo dice San Pablo (II Cor. 6, 14): de consiguiente Dios no está en todas las cosas.

Por el contrario. Un ser está allí, donde quiera que obra. Es así que Dios obra en todos los seres, segun estas palabras (Is. 26, 12): *Todas nuestras obras has obrado en nosotros, Señor.* Luego Dios está en todas las cosas.

Conclusion. *Siendo Dios por esencia su misma existencia, está intimamente en todas las cosas.*

Responderémos, que Dios está en todas las cosas, no como parte de su esencia ó como accidente, sino como un agente está en el ser, sobre el cual obra: porque es necesario que todo agente se una al ser, sobre el que obra inmediatamente, y le ponga en contacto con su virtud. De aquí la demostracion de Aristóteles (Phys. l. 7, t. 10) de que lo movido y el que mueve deben estar unidos (2). Siendo Dios el mismo ser por su esencia, es preciso que el ser creado sea su efecto propio, como la accion de quemar es el efecto propio del fuego (3). Ahora bien: Dios produce este efecto en las cosas, no solo en el primer momentó de su existencia, sino en

(1) Contra Basíldes, que pretendió concretar la existencia de Dios á los limites del disco solar: error manifiestamente opuesto á la doctrina de la Iglesia.

(2) « Decían los Escolásticos que el movente y la cosa movida deben estar juntos ó unidos, *movens et motum oportet esse simul*; es decir, que el cuerpo agente y movente debe tener conjuncion con el cuerpo movido y paciente, ó por medio del contacto inmediato de la propia estension, *contactu quantitatís*, ó por contacto de *virtud*, obrando sobre los cuerpos intermedios, y por medio de estos sobre el paciente movido ó inmutado. Además de esto, se puede decir en general de todo agente, sea corpóreo ó espiritual, que, para que produzca un efecto ó mutacion real en otro sujeto, debe

« estar presente á este con presencia sustancial y de supuestos *presentia suppositi*, ó al ménos con presencia de la virtud activa » (P. Celerino: *Filosofía elemental*, t. 2, p. 211). El Cardenal Cayetano demuestra que la presencia de Dios en toda, las cosas es *presencia de supuesto*.

(3) En el idioma latino tiene más fuerza esta comparacion, por la relacion que hay de derivada á primitiva entre las palabras *ignire* (quemar) é *ignis* (fuego). En el lenguaje hoy sancionado por la Física pudiera interpretarse el pensamiento: la existencia absoluta es á la existencia creada lo que lo *igneo* es á la *ignicion*; entendiéndose por existencia absoluta, no la existencia en abstracto, sino la existencia necesaria, *a se*, como decían los Escolásticos.

tanto que las conserva (1); como la luz es producida por el sol en el aire, mientras este permanece iluminado. Por lo tanto, ínterin una cosa tiene existencia, es preciso que Dios esté presente á ella, conforme á su modo de existir. Y, como el existir es lo que hay de más íntimo en cada cosa (2) y lo más profundamente unido á todas, puesto que es lo formal respecto de todo lo que hay en la realidad, como consta por lo dicho (C. 7, a. 1); se deduce que *Dios está en todas las cosas de una manera íntima.*

Al argumento 1.º dirémos, que Dios está sobre todo por la escelencia de su naturaleza; y sin embargo está en todas las cosas, como siendo la causa de la existencia de todas (3), segun queda dicho en este mismo artículo.

Al 2.º que, aunque se diga que las cosas corporales están en algo, como en su continente; las espirituales por el contrario contienen á aquellas, en que están, como el alma contiene al cuerpo (4). Así pues, Dios está en las cosas, como quien las contiene (*sicut continens*); y no obstante por analogía con lo corporal se dice que todas las cosas están en Dios, en el sentido de que Él las contiene á todas.

Al 3.º que ningun agente, por poderoso que sea, ejerce su accion sobre algo distante, sino en cuanto obra en él por los medios adecuados. Pero á la suma potencia de Dios compete el obrar inmediatamente sobre todas las cosas: por cuya razon ninguna está distante de Él, en el sentido de que no tenga á Dios en sí misma. Se dice sin embargo que una

cosa está distante de Él por desemejanza de naturaleza ó gracia (5); así como Él mismo es superior á todo por la escelencia de su naturaleza.

Al 4.º, que en los demonios se debe distinguir la naturaleza, que es la obra de Dios, y la deformidad del pecado, que no proviene de Él. Hé aquí por qué no se debe decir, absolutamente hablando, que Dios está en los demonios: sino que debe añadirse en cuanto son seres. Pero en cuanto á las cosas, cuya naturaleza no ha sido deformada, debe decirse que Dios está, en ellas.

## ARTÍCULO II. — Está Dios en todo lugar? (6)

1.º Parece que Dios no está en todas partes: porque estar en todas partes significa estar en todo lugar, y no conviene á Dios estar en todo lugar, como que no puede estar en lugar alguno; pues, como dice Boecio (in lib. de hebdom.) « los seres incorpóreos no están en lugar. » De consiguiente Dios no está en todas partes.

2.º Lo que es el tiempo á las cosas sucesivas, eso es el lugar á las permanentes. Pero la unidad indivisible en accion ó movimiento no puede existir en diversos tiempos. Luego tampoco lo uno indivisible en el género de las cosas permanentes puede estar en todos los lugares. No siendo pues la existencia de Dios sucesiva, sino permanente; se deduce de aquí que Dios no está en muchos lugares, y por lo tanto no está en todas partes.

3.º Lo que está todo entero en un lugar, no tiene parte alguna fuera del mis-

(1) Testo decisivo en Teología, para demostrar que Santo Tomás sostiene la conservacion llamada *positiva.*

(2) Lo más íntimo que hay en cada cosa que existe en la realidad, sea sustancia ó accidente, es la existencia misma, que los actúa ó que les sirve de forma.

(3) Para no confundir las fórmulas del panteísmo, al expresar las relaciones entre Dios y las criaturas, con las fórmulas del teísmo cristiano; ténganse en cuenta las oportunas observaciones del P. Ceferino, al hacer la crítica del panteísmo de Krause (*Historia de la Filosofía*: Madrid, 1879, t. 3, p. 220 á 325), y las no ménos atinadas observaciones del Sr. Ortí y Lara sobre la misma materia (*Lecciones sobre la Filosofía de Krause*: Madrid, 1865, c. 4).

(4) Véase el artículo siguiente (resp. al 3.º) y la C. 16, a. 8.

(5) Como en el órden natural, lo mismo que en el sobrenatural ó de la gracia, puede una criatura asemejarse más ó ménos al Creador; ese más ó ménos, que marca el grado de perfeccion, lo esplicamos en el lenguaje ordinario por el más ó ménos referido á la longitud, representando en la imaginacion por distancias locales lo que es simplemente diferencia de semejanza en las criaturas con respecto á Dios.

(6) Pudiera parecer ocioso este artículo, por considerarle idéntico al anterior; pero debe tenerse en cuenta que los teólogos distinguen en Dios dos atributos: la inmensidad y la *ubiquidad*. La inmensidad, como observa el P. Perrone (*Theol. dogm. de Deo*, p. 2, c. 3), citado por Drioux (edicion francesa, 1877), es atributo absoluto y que va entrañado necesariamente en la idea de Dios; y la *ubiquidad* es un atributo de Dios, por decirlo así, hipotético, ó sea, en la hipótesis de la existencia de las criaturas, cuya produccion ha sido por parte de Dios un acto libérrimo. « La *ubiquidad*, dice el P. Ceferino » (*Phil. elem.* p. 336), es como la aplicacion y ejercicio de la « inmensidad; » y en efecto, consistiendo esta en la omnipresencia, la *ubiquidad* es la presencia de Dios en todos los lugares. Bien examinado pues el artículo presente, es un simple corolario del que le precede; y, así como en aquel se ha demostrado la inmensidad de Dios, presente á todas las cosas existentes por inmediato contacto de supuesto (no solamente de virtud, como dice el P. Ceferino); en este segundo artículo se hace aplicacion de aquella doctrina, bajo la suposicion de que el lugar es alguna cosa (*res quodam*).

mo. Dios, si está en algun lugar, está allí todo entero, pues no tiene partes: luego nada de Él está fuera de aquel lugar, y no está por lo tanto en todas partes.

Por el contrario, dice Jeremías (23, 24): *Yo lleno el cielo y la tierra.*

**Conclusion.** *Dios está en todos los lugares, como en las cosas, á las que da la virtud de conservarse en el lugar que ocupan; y también llenándolos todos, no á la manera de los cuerpos, que impiden á los otros ocupar el mismo espacio que ellos, sino siendo la causa de que todos los demas seres estén en un lugar y lo llenen.*

Responderémos, que, siendo el lugar alguna cosa (1), el que un ser está en un lugar puede entenderse de dos maneras (2): 1.<sup>a</sup> Al modo de las otras cosas, es decir, como una cosa puede estar en otras de cualquier manera que sea: así es como los accidentes de un lugar están en él. 2.<sup>a</sup> De la manera propia del lugar, es decir, como los objetos colocados en un sitio están en él. Ahora bien: *de estas dos maneras Dios está bajo algun concepto en todo lugar*; que es en lo que consiste estar en todas partes.

Primeramente, así como está en todas las cosas, dándolas la existencia, la virtud y la accion; del mismo modo está en todos los lugares, dando á cada uno de ellos el ser y la propiedad de recibir los objetos. Además, los objetos colocados en un sitio están en él, en cuanto le ocupan: y Dios llena todos los lugares, no como

cuerpo, porque se dice que un cuerpo ocupa un lugar, cuando no permite colocar en él otro cuerpo; sino que Dios está en algun lugar, sin impedir que otros seres estén allí con Él. En una palabra: en tanto él llena todos los lugares, en cuanto da el ser á todas las cosas que ellos contienen (3).

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que los seres incorpóreos no están en un lugar por contacto de cantidad estensa, como los cuerpos; sino por el contacto de su virtud.

Al 2.<sup>o</sup> que lo indivisible es de dos maneras. La una es el límite de lo continuo, como el punto en las cosas permanentes (4) y el momento en las sucesivas. Este indivisible en las cosas permanentes, teniendo un determinado sitio, no puede estar en muchas partes de un lugar, ni en muchos lugares; y del mismo modo lo indivisible en accion ó movimiento, teniendo un órden determinado en la accion ó el movimiento mismos, no puede estar en muchas partes del tiempo. Mas hay otra especie de indivisible, que está fuera de todo género de cantidad continua: y así es como las sustancias incorpóreas, por ejemplo, Dios, el ángel y el alma, se dicen indivisibles. Tal indivisible pues no se aplica á lo continuo, como algo suyo, sino en cuanto está en contacto con él por su virtud. Por lo tanto, en razon de que su virtud puede estenderse á uno ó á muchos, á lo pequeño ó á lo grande, se dice que está en uno ó muchos lugares, grandes ó pequeños.

(1) Alguna cosa, alguna realidad objetiva, en contra de lo que despues afirmó Kant, considerando el espacio y el tiempo como *cualidades subjetivas* (*Metaf. de Kant*, por Poelitz, traducida al frances por M. Tissot, y del frances al español por D. Juan Uña, p. 43). «El espacio, escribe el P. Ceferino, considerado objetivamente y en lo que tiene de real, se identifica con las dimensiones de todos los cuerpos que componen el mundo material» (*Fil. elem.* t. 2, p. 220). El P. Zigliara (*Sum. phitosoph.* t. 1, p. 372), dice sobre este particular: «Tengo por muy cierto que el espacio *real* no puede concebirse sin la estension, y que la estension real no existe naturalmente sin un cuerpo. Pero de esto no se deduce que el espacio sea idéntico á la estension, como opina Balmes (*Filosofía fundamental*, l. 3, c. 12)... Porque de que una cosa no pueda existir sin otra, no se deduce que la primera sea la segunda.» Como quiera que sea, los tres filósofos están conformes en considerar el espacio como algo real, idéntico á la estension, segun Balmes y el P. Ceferino; é idéntico á la estension más una relacion *de los elementos de la estension entre sí*, segun el P. Zigliara. Antes de decidirse, aconsejamos al lector que medite sobre lo espuesto por el P. Roselli (*Sum. phil.* t. 2, c. 10).

(2) El Cardenal Cayetano hace esta distincion de un modo

el más conciso: *estar en una cosa ó estar en un lugar.*

(3) O segun el tecnicismo escolástico tan exactamente empleado por el Cardenal Cayetano: Dios está en todos los lugares como causa (*causaliter*).

(4) La cantidad, segunda de las diez categorías de Aristóteles, se divide en cantidad *continua*, ó cuyos elementos están unidos; y cantidad *discreta*, ó cuyos elementos están separados ó carecen de union. La cantidad continua se llama *permanente*, cuando los elementos son coexistentes; y se llama *sucesiva*, cuando los elementos ó partes existen unos despues de otros. El P. Ceferino (sin duda por equivocacion) divide primero la cantidad en permanente y sucesiva, y despues la permanente en continua y discreta: de este modo el tiempo no sería cantidad continua, por no ser permanente. Aun los filósofos racionalistas, como Kant, Krause y Hegel, convienen en considerar al tiempo como cantidad continua, si bien Hegel pretende demostrar que toda cantidad continua es bajo algun aspecto discreta, y reciprocamente (*Lógica*, traducida por Fabié: Madrid, 1872, p. 169). Qué haya de admisible en semejante aserto, puede verlo el lector en la *Lógica* de Sanseverino (vol. 1, c. 1, a. 11). Consideramos como cantidad continua al tiempo; pero no como infinito, segun pretende el racionalismo. Véase la C; 10 en todos sus articulos.

Al 3.º que un *todo* se llama así por relacion á las *partes*. Pero hay dos especies de *partes*: 1.ª las de la *esencia*, y en este sentido son la forma y la materia partes del ser compuesto, y el *género* y la *diferencia* partes de la especie; y 2.ª parte de cantidad se llama cualquiera de las divisiones de una cantidad. Pues bien: lo que está todo entero en algun lugar con totalidad de cantidad, no puede estar fuera de él; porque la cantidad del objeto se ajusta exactamente á la cantidad del lugar que ocupa. Luego no hay totalidad de cantidad, si no hay totalidad de lugar. Pero la totalidad de la esencia no guarda exacta proporción con la totalidad del lugar; y así no es necesario que aquello que está todo con totalidad de esencia en alguna cosa, no esté de algun modo fuera de ella. Esto se ve aun en las formas accidentales, que tienen cantidad en cuanto accidentes: con efecto, la blancura está toda entera en cada parte de una superficie, hablando de la totalidad de la esencia; porque segun la perfecta razon de su especie se encuentra en cada una de las partes de la superficie. Pero, si se habla de la totalidad con respecto á la cantidad, que tiene por accidente; no está toda entera en cada parte de la superficie. Ahora bien: en las sustancias incorpóreas no hay totalidad, ni *per se*, ni *per accidens*, sino bajo la razon perfecta de la esencia. Así pues como el alma está toda entera en cada parte del cuerpo, así Dios está todo entero en todas las cosas y en cada una de ellas.

**ARTÍCULO III. — Está Dios en todas partes por esencia, presencia y potencia? (1)**

1.º Parece que se han determinado mal los modos de existir Dios en las cosas, diciendo que está en todas ellas por esencia, presencia y potencia: porque lo que está por esencia en una cosa, es lo que está esencialmente en ella; y Dios no está esencialmente en las cosas, porque no es de la esencia de ninguna de

ellas. Por lo tanto no debe decirse que Dios está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

2.º Estar presente en una cosa, es no dejar de estar en ella. Es así que esto, es decir, no dejar de estar en una cosa, es lo mismo que hallarse por esencia Dios en la misma cosa. Luego es igual estar Dios en todas las cosas por esencia, que estar por presencia. Por consiguiente hay redundancia en decir que Dios está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

3.º Como Dios es el principio de todas las cosas por su potencia, así lo es tambien por su ciencia y voluntad. Pero no se dice que Dios está en las cosas por su ciencia y voluntad. Luego tampoco por potencia.

4.º Como la gracia es una perfeccion sobreañadida á la sustancia de una cosa, del mismo modo hay otras muchas perfecciones sobreañadidas. Si pues se dice que Dios está de una manera especial en ciertos seres por su gracia, parece que á cada perfeccion divina corresponde un modo especial de estar Dios en las cosas.

Por el contrario: San Gregorio dice en la Glosa (sup. Cant. Cant. c. 5) que » Dios está de una manera general en » todas las cosas por su presencia, potencia y sustancia; sin embargo se dice » que está en algunos seres de un modo » más familiar por su gracia.»

**Conclusion.** *Dios está en todas las cosas por su potencia, porque todo le está sometido; por su esencia, porque todo lo ha creado inmediatamente y lo conserva; y por su presencia, porque todo lo conoce.*

Responderémos, que se dice que Dios está en una cosa de dos maneras: 1.ª, como causa agente, y así es como está en todas las cosas creadas por él mismo; 2.ª, como el objeto de una operacion está en el que la ejecuta, lo cual es propio de las operaciones del alma, segun que el objeto conocido está en el sujeto que lo conoce y el objeto deseado en el que lo deséa. De esta segunda manera es como Dios está especialmente (2) en la criatura racional,

(1) En el mismo texto se especifican las doctrinas, que el Santo Doctor trata de rebatir. Despues de plantear y resolver la cuestion de si Dios está en todas partes, procede el averiguar de qué modo está.

(2) Dios, como objeto de la inteligencia y de la voluntad de la criatura racional, está en general en esta; pero de un modo

especial es objeto del conocimiento, que lleva á la caridad actual ó habitual. La caridad actual la refieren los teólogos á los Santos, y la habitual á los niños que ántes del uso de la razon reciben el bautismo, en el cual se les infunde el hábito de la fé y de la caridad. Card. Cayetano.

que le conoce y le ama actual ó habitualmente. Y, como la criatura racional obtiene esto por la gracia, como se demuestra más adelante (C. 12, a. 4), se dice en este sentido que está en los santos por la gracia.

Mas, para saber cómo está en las otras cosas por él creadas, es preciso examinarlo por analogía con las cosas humanas. Ahora bien: se dice que un Rey está en todo su reino por su poder, aunque no esté personalmente presente en todas partes. Se dice que algo está por su presencia en todas las cosas situadas á su alrededor ó alcance; al modo que de las cosas que están en una casa se dice que están presentes á alguno, el cual sin embargo no está sustancialmente en cada parte de la casa. Y se dice que una cosa está esencial ó sustancialmente en un sitio, en que su sustancia existe. Ha habido algunos, los Maniquéos, que han dicho que las cosas espirituales é incorpóreas estaban sometidas al poder divino; pero que las visibles y corpóreas dependían del poder del principio contrario. Por lo tanto es preciso afirmar contra ellos que Dios existe en todo por su potencia. Otros (1) hubo que, admitiendo que todo estaba sometido al poder divino, no creían sin embargo que la Providencia Divina se extendiese hasta los cuerpos más inferiores. En boca de estos pone el escritor sagrado estas palabras (Job: 22, 14): *Se paséa por los polos del Cielo, y no repara en nuestras cosas.* Contra estos ha sido preciso establecer el principio de que Dios está en todas las cosas por su presencia. Otros (2) han supuesto que, por más que la Providencia de Dios se estiende á todo; no ha creado sin embargo todas las cosas de un modo inmediato, sino que inmediatamente habia creado las primeras criaturas, y estas habian creado las demas. Contra estos últi-

mos hay que sostener que Dios está en todas partes por esencia. Así pues *está en todo por potencia, porque todo está sometido á su poder; está en todas partes por presencia, porque todo está descubierto ante sus ojos; está en todas las cosas por esencia, porque se halla en todas como causa de su ser*, segun lo dicho (a. 1).

Al argumento 1.º contestaremos, que se dice que Dios está en todas las cosas por esencia, no la de las cosas, como si fuera de la esencia de ellas, sino por la suya propia; porque su sustancia está en todas, como causa de la existencia de ellas, segun queda dicho (a. 1).

Al 2.º que una cosa puede estar presente á alguno, en cuanto está bajo su mirada, por más que diste de él en razon de su sustancia, como lo hemos dicho en este mismo artículo. Por esto ha sido conveniente espresar estas dos maneras de estar por esencia y por presencia.

Al 3.º que es propio de la naturaleza de la ciencia y de la voluntad que lo que es sabido esté en el sujeto que sabe, y lo que es querido en el sujeto que quiere. Por lo tanto bajo este doble concepto las cosas están en Dios, más bien que Dios en las cosas. Pero es propio de la potencia (3) el ser principio de operacion sobre otro objeto. Bajo este punto de vista obra y se aplica un agente al objeto estrínseco á él, y de este modo se puede decir que el agente está por potencia en otro objeto.

Al 4.º que no hay fuera de la gracia otra perfeccion sobreañadida á la sustancia, que haga que Dios esté en alguno, como objeto conocido y amado; y por lo tanto que únicamente la gracia puede ocasionar un modo particular de estar Dios en las cosas. Ademas hay otra manera de estar Dios en el hombre, por

(1) Averrós (Ibn-Rosch) y sus discípulos, segun el Cardenal Cayetano. Acaso aludiera á los epicúreos (Cic. *De fin.* l. 1) ó en general á los *atós prácticos*, de quienes puede decirse lo que el mismo Ciceron escribia: *Admita de palabra á los dioses, negándolos en la realidad* (*De nat. Deor.* l. 1).

(2) Avicena (Ibn-Sina) y sus discípulos, segun el Cardenal Cayetano. De aplicar la doctrina del texto á la geología, consúltese la C. 45 y en particular su a. 8.

(3) « Toda facultad (*ó potencia*) dice relacion á su acto propio: en cuanto me dices — tengo facultad — puedo yo preguntarte — ¿ de hacer qué cosa? — Pues bien: si la facultad dice relacion al acto, claro está que no puede ser definida sino segun y conforme el modo en que concurra al acto; es así que el acto proviene inmediatamente de la facultad res-

pectiva por medio de él ejercida y actuada: luego bien definida está la facultad, diciendo que es principio inmediato de la accion (Santo Tomás, 1, C. 78, a. 4)... Si bien el acto proviene inmediata y próximamente de la facultad respectiva; nace remota y mediatamente del ser activo, que se sirve de sus facultades, como de otros tantos instrumentos » (Prisco, edición citada, t. 1, p. 163). Admitida la division de la potencia en objetiva ó ontológica y subjetiva ó real, así como la subdivision de esta en activa y pasiva; el texto y el pasaje de Prisco hablan de la potencia activa, y por lo tanto subjetiva (P. Zigliara, obra citada, vol. 1, p. 274; y P. Ceferino, *Filosofía elem.* t. 2, p. 20). Hé aquí por qué, al tratar Prisco de la omnipresencia de Dios, traduce potencia por accion (*ib.* t. 2, p. 405).



union. Hablarémos de ello á su debido tiempo (III p. C. 2, a. 1).

**ARTÍCULO IV.—Es esclusivo de Dios el estar en todas partes? (1)**

1.º Parece que no es esclusivo de Dios el estar en todas partes: porque, segun Aristóteles (I Poster. tes. 43), lo universal está en todas partes y siempre, y la materia primera está tambien en todas partes; sin embargo ninguna de estas cosas es Dios, como anteriormente se ha demostrado (C. 3, a. 1). Por lo tanto no es esclusivo de Dios el estar en todas partes.

2.º El número existe en todas las cosas numeradas; el universo entero ha sido formado en número, como se dice en el libro de la Sabiduría (Sap. 2): de consiguiente hay algun número, que existe en todo el universo, y por lo tanto en todas partes.

3.º El universo forma un cuerpo, cuyo conjunto es perfecto, como lo dice Aristóteles (De cœlo et mundo, l. 1, text. 4). Pero el universo en su generalidad existe en todas partes, porque no hay ningun lugar fuera de él. De consiguiente no es solo Dios el que está en todas partes.

4.º Si un cuerpo fuese infinito, comprendería todos los lugares, y estaría en todas partes: por lo tanto la ubiqüidad no parece ser un atributo esclusivo de Dios.

5.º El alma, como dice San Agustin (De Trinit. l. 6, c. 5), existe toda entera en todo el cuerpo y toda en cada parte de él: por consiguiente, si no hubiese en el mundo más que un solo ser animado, su alma estaría en todas partes; y así la ubiqüidad no es esclusiva de Dios.

6.º San Agustin dice (Epist. 3.ª, ad Volusianum): «Do quiera el alma ve, » allí siente; donde siente, allí vive; donde » vive, allí está.» Pero mi alma ve de algun modo en todas partes, porque recorre sucesivamente todo el firmamento. Por lo tanto el alma está en todas partes.

Por el contrario, dice San Ambrosio

en su libro sobre el Espíritu Santo (l. 1, c. 7): «¿Quién se atreverá á decir que » es criatura el Espíritu Santo, que está » en todas las cosas y en todas partes y » siempre? Ciertamente que esto es peculiar de la divinidad.»

**Conclusion.** *Es propio de Dios estar en todas partes primeramente y por sí (primò et per se).*

**Responderémos,** que es esclusivo de Dios el estar en todas partes primeramente y por sí mismo (primò et per se). Decimos que está en todas partes primeramente (primò), lo que está por razon de su esencia en todas partes todo entero: porque, si una cosa estuviese en todas partes, existiendo en diversos lugares mediante sus diversas partes; no estaría en todas partes primeramente, pues lo que conviene á una cosa bajo el concepto de parte de ella, no le conviene primeramente: por ejemplo, la blancura de los dientes de un hombre no conviene primeramente al hombre, sino al diente. Decimos estar en todas partes por sí (per se), cuando la ubiqüidad no conviene á una cosa per accidens, es decir, por una hipótesis cualquiera que se haga: así un grano de mijo estaría en todas partes, suponiendo que no existiese otro cuerpo alguno. Luego una cosa está en todas partes por sí misma, cuando en toda hipótesis posible resulta que está en todas partes. Esto compete esclusivamente á Dios: porque, sea el que quiera el número de los lugares que se supongan, aun cuando se añadan todavía indefinidamente á los que existen, sería necesario que Dios estuviese en todos, puesto que nada puede existir sino por él. Así pues estar en todas partes primeramente y por sí mismo es atributo esclusivo de Dios: porque, cualquiera que sea el número de lugares que se supongan, es preciso que en cada uno de ellos esté Dios, no segun la parte, sino segun él mismo.

Al argumento 1.º dirémos que lo universal y la materia primera están en todas partes en verdad, pero no segun su mismo ser (2).

(1) Contra Zuinglio y los herejes llamados ubiqüistas, que sostenian que J. C. en cuanto hombre está en todas partes, de la misma manera que lo está en cuanto Dios.

(2) Porque, aunque puede decirse que los universales existen siempre y en todas partes, en el sentido que se verá

(C. 16, a. 7, al 2.º); tanto ellos como la materia primera, al ser individuados, ó en cuanto se les considera en los individuos, que concretan lo universal, quedan diversificados. De no ser así, se deduciría que todos los individuos comprendidos bajo un universal serían idénticos (San Buenaventura,

Al 2.º que, siendo el número un accidente (1), no está sino bajo este concepto en un lugar; ni todo entero en cada uno de los objetos contados, sino por partes. Por lo tanto no se sigue que esté primeramente y por sí en todas partes.

Al 3.º que el conjunto del universo existe en todas partes, pero no primeramente (*primò*); porque no está todo en cada lugar, sino cada parte en una parte del espacio: tampoco está en todas partes por sí mismo (*per se*); porque, supuesta la creacion de otros lugares, no estaría en ellos.

Al 4.º que, si hubiese un cuerpo infinito, estaría en todas partes; pero segun su misma diversidad de partes.

Al 5.º que, si no hubiese en el mundo más que un solo ser animado; su alma estaría en todas partes, no primeramen-

te, sino accidentalmente (*per accidens*).

Al 6.º que estas palabras: «do quiera» el alma ve» pueden entenderse de dos maneras: 1.ª El adverbio doquiera (*alicubi*) puede considerarse, segun que determina el acto de ver por parte del objeto: en este sentido es verdad que, cuando el alma ve el cielo, ve en el cielo, y por la misma razon siente en el cielo; pero no se deduce que viva en el cielo ó que esté en él, porque vivir y estar no implican una accion, que pasa á un objeto exterior. 2.ª El adverbio doquiera puede entenderse, segun que determina la accion del que ve, considerada como saliendo del que ve: en este caso es verdad que el alma, donde siente y ve, allí está y vive, segun esta manera de hablar. Pero de aquí no se deduce que esté en todas partes.

l. 1, *Sent. Dist.* 37, a. 2, q. 1). Para la adquisicion de las ideas indispensables en lo relativo á los universales, puede verse la *Phil. elem.* del P. Cef. (t. 1, a. 2); y para comprender la importancia filosófica del problema tan ruidoso de los escolásticos sobre la existencia de los universales, léase en los *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás* el c. 7 del l. 1.

(1) Considerada la cantidad como uno de los nueve géneros

de accidentes subordinados á la sustancia, el número se refiere á la cantidad discreta. Para los que no conozcan ó no recuerden la teorí de los predicables y de los predicamentos, dirémos que aquí se trata del que los escolásticos llamaban *numerus numeralis*, ó sea, el número referido á los objetos que cuenta, como si se dijera en el lenguaje aritmético corriente el número concreto.

## CUESTION IX.

### De la inmutabilidad de Dios.

Pasemos á examinar la inmutabilidad de Dios; y luego su eternidad, natural consecuencia de ella. Sobre la inmutabilidad se ofrecen dos cuestiones: 1.ª Es Dios absolutamente inmutable?— 2.ª Es exclusivamente propia de Dios la inmutabilidad?

#### ARTÍCULO I. — Es Dios absolutamente inmutable? (1)

1.º Parece que Dios no es inmutable absolutamente: porque todo lo que se mueve á sí mismo, es mudable bajo algun concepto, como dice San Agustin (Genes. ad litt. l. 8, c. 20): «El Espiritu » creador se mueve, y no por tiempo ni » en lugar». De consiguiente Dios es mutable de algun modo.

2.º Escrito está (Sap. 7, 24) que la Sabiduría es más movible que todas las cosas movibles. Es así que Dios es la Sabiduría misma; luego es mutable.

3.º Aproximarse y alejarse indican movimiento; y se dice de Dios en la Escritura (Jac. 4, 8): *Aproximáos á Dios, y él se acercará á vosotros*. Luego Dios es mutable.

Por el contrario, se dice (Mal. 3, 6): *Yo soy el Señor, y no me mudo*.

**Conclusion.** Puesto que Dios es el primer ente, absolutamente simple é infinito por esencia, es absolutamente inmutable.

Responderémos, que segun lo ya espuesto (C. 2, a. 3) está demostrado que Dios es inmutable absolutamente: 1.º Porque se ha evidenciado (*ibid.*) que hay un primer ser, á quien llamamos Dios; y que este primer ser es necesariamente un acto puro sin mezcla de potencia, puesto que la potencia en absoluto (*simpliciter*) es posterior al acto: y, como todo lo que es susceptible de cambio, está de algun

modo en potencia; se sigue que es imposible que Dios sufra mudanza alguna. 2.º Porque todo lo que se mueve (2), en cuanto á algo es permanente, y en cuanto á algo es transitorio: por ejemplo, lo que de blanco se convierte en negro, permanece en cuanto á la sustancia; por lo cual en todo lo que cambia se advierte algo de composicion (3). Pero, como queda probado más arriba (C. 3, a. 7.) que en Dios no hay composicion alguna, sino que es absolutamente simple; es evidente que no puede experimentar mutacion. 3.º Porque todo lo que se muda, adquiere alguna cosa en la mutacion, y llega á aquello, á que ántes no llegaba. Siendo Dios infinito, y comprendiendo en sí mismo la plenitud de perfeccion de todo ser; nada puede adquirir, como ni estenderse á algo, que ántes estaba separado de él. De consiguiente el movimiento (4) no puede ser de manera alguna compatible con él. Hé aquí por qué algunos filósofos se vieron obligados por la fuerza misma de la verdad á reconocer que el primer principio de las cosas es inmóvil.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin se espresa en este pasaje lo mismo que Platon, el cual decia que «el » primer motor se movia á sí mismo», llamando movimiento á toda especie de operacion, en cuyo sentido áun los actos mismos de conocer, querer y amar se llaman movimientos. Y, como Dios se co-

(1) Contra las herejías de Secundino y de los agnetas, que sostenian que Dios no era inmutable; errores condenados por los Concilios 1.º de Nicéa (*Decret. de fide*) y 4.º de Letran (cap. *Firmiter*).

(2) Se mueve ó cambia en el sentido ménos lato de la palabra movimiento, que queda indicado en la nota 2 de la pág. 37.

(3) De sustancia y accidente.

(4) O mutacion.

noce y se ama, por esta razon dijeron que Dios se mueve á sí mismo (1); mas no segun que el movimiento y la mutacion pertenecen al que existe en potencia, en cuyo sentido hablamos ahora del movimiento y de la mutacion.

Al 2.º que se dice por via de símil que la Sabiduría es mudable, en atencion á que esta Sabiduría difunde su semejanza hasta lo último de los seres; pues no puede existir cosa alguna, que no proceda por modo de imitacion de la divina Sabiduría, como de su primer principio efectivo y formal, á la manera que la obra artística procede de la sabiduría del artífice (2). Así pues, en cuanto la semejanza de la divina Sabiduría procede gradualmente de las criaturas superiores que más participan de ella, hasta las criaturas inferiores, que participan ménos, se dice haber como una procesion (3) y movimiento de la divina Sabiduría hácia las cosas parecido al movimiento de la luz solar hácia la tierra, en cuanto su irradiacion viene á iluminarla. De esta manera es como San Dionisio esplica que « toda procesion » ó procedencia de una manifestacion divina llega á nosotros movida por el Padre de las luces » (De cœl. hier. cap. 1).

Al 3.º que la Escritura empléa estas espresiones en un sentido metafórico. Porque, así como se dice que el sol entra en una casa ó que sale de ella, para indicar la direccion de sus rayos; del mismo modo se dice que Dios se aproxima ó se aleja de nosotros, segun que experimentamos la influencia de su bondad, ó nos apartamos de él.

#### ARTÍCULO II. — La inmutabilidad es un atributo exclusivamente propio de Dios?

1.º Parece que no es exclusivo de Dios el ser inmutable; porque Aristóteles dice (Met. lib. 2, test. 12) que « en todo lo que se mueve hay materia. » Pero hay sustancias creadas, como los ángeles y las almas, que no tienen materia, segun el parecer de algunos. Por lo tanto la in-

mutabilidad no pertenece solo á Dios.

2.º Todo lo que se mueve, se mueve por algun fin: luego los seres, que han llegado á su último fin, no se mueven. Pero hay algunas criaturas, que han llegado á su último fin, tales como los bienaventurados. De consiguiente hay criaturas que son inmóviles.

3.º Todo lo que es mutable, es variable. Pero las formas son invariables, pues se dice en el libro de los seis principios (c. de forma) que la forma consiste en una esencia simple é invariable. Luego no es propio de solo Dios ser inmutable.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De natura boui, c. 1): « Solo Dios » es inmutable; y todas las cosas que El » ha hecho son mutables, como hechas » de la nada. »

*Conclusion. Solo Dios es absolutamente inmutable; y todos los seres creados son mutables bajo algun concepto.*

*Responderémos, que solo Dios es absolutamente inmutable, y que toda criatura es mutable en algun modo.*

En efecto: es preciso saber que una cosa se puede decir mudable en dos conceptos: ó por la potencia que hay en ella misma, ó por la que hay en otra distinta. Pues bien: todas las criaturas, ántes de existir, no podian recibir la existencia de una potencia creada; toda vez que ningun ser creado es eterno; sino de solo el poder divino, en cuanto Dios podia darlas la existencia. Pero, así como el dar la existencia á las cosas depende de la voluntad de Dios; del mismo modo su conservacion, porque no las conserva el ser, sino dándoselo continuamente: y bastaría que les retirase su accion, para que todas volviesen á la nada, como lo dice San Agustin (sup. Genes. ad. litt. lib. 4, cap. 12). Así, pues, como estaba en el poder de Dios dar el ser á las criaturas, ántes que existiesen; del mismo modo está en su poder el aniquilarlas, despues de haberlas creado. Por lo tanto son mudables por potencia, que está en otro, es decir, en Dios, en cuanto por

(1) « El mismo Platon al final del lib. 2.º de la República dice que « lo eterno y divino es inmutable » (Nicolai).

(2) « Las obras de arte se asemejan al artífice, en cuanto que en ellas se espresa la forma del arte, y se manifiesta la voluntad del artífice sobre la constitucion de los mismos » (Santo Tomás, Qq. disp. de Pot. q. 3, a. 17).

(3) Procesion ó acto de proceder, término eminentemente teológico. En esta ocasion sería tal vez más gráfica y sobre todo más exacta la traduccion (el texto dice *processus*) usando la palabra *proceso*; pero la moderna filosofía racionalista ha desvirtuado la fuerza de la espresion, aplicándola frecuentemente con alguna impropiedad.

él han podido pasar de la nada al ser, y pueden volver del ser al no ser.

Si alguna cosa se dice mutable por potencia existente en ella misma, también así toda criatura es mutable en algun modo; porque en toda criatura hay una doble potencia, activa y pasiva. Llamo potencia pasiva á la que permite al ser el que pueda llegar á su perfeccion, ya en su existencia, ya en la consecucion de su fin. Si pues la mutabilidad de una cosa se refiere á la potencia para existir, en tónces no en todas las criaturas hay mutabilidad; sino solo en aquellas, en las cuales lo que hay de potencial puede conciliarse con el no existir (1). Así en los cuerpos inferiores no solo hay mutabilidad segun su ser sustancial, porque la materia (2) de que se componen, puede existir sin la forma sustancial, sino también segun su ser accidental; con tal que el sujeto sea compatible con la privacion del accidente: el sujeto, por ejemplo, hombre puede no ser blanco, por lo cual puede pasar de blanco á no blanco.

(1) « La potencia real, dice el P. Zigliara, es la aptitud para algo, fundada, no en la mera no repugnancia (ó posibilidad absoluta), como acabo de decir de la potencia ideal, sino en la entidad real del sujeto, á quien se atribuye la tal potencia. Por consiguiente la potencia real no puede estar sino en un sujeto ya existente, y por esto se la llama también *subjetiva*. Así en un hombre ya existente está la potencia real, para tener perfecciones; y también la potencia real para no existir; toda vez que la muerte le sobreviene por la naturaleza intrínseca de su cuerpo, que es de suyo corruptible » (*Sum. phil.* vol. 1, p. 274). Para evitar la confusion de la posibilidad ideal, lógica ú objetiva con la real ó subjetiva, se ha traducido por *potencial* el *posibile* que dice el texto. Los mejores comentaristas están conformes con la sustitucion. Para que no se crea que es una mera escrupulosidad de las escuelas el establecer esa distincion entre la posibilidad y la potencia real, ó (como dice el Card. Cayetano) entre el posible lógico y el posible real; léase lo que el P. Ceferino escribe en el c. 6, t. 2 de los *Estudios filosóficos*, al examinar la idea de la creacion, segun M. Cousin: « Si quisiéramos, dice en la pág. 100, señalar el origen del error y de la inexactitud que se nota, lo mismo en las nociones que en los ejemplos aducidos por M. Cousin en confirmacion de su modo de concebir la creacion; no nos sería difícil tal vez encontrarlo en la confusion de los conceptos de potencia y de posibilidad... El término de la creacion solo presupone por una parte el principio eficiente y por otra la mera posibilidad del efecto; pero no su potencia, ó sea, la preexistencia de su estado potencial y como incoado en algun sujeto, como en el caso anterior: existiendo ántes bien como condicion esencial (*nihilum totale ex parte subjecti*) la nada total por parte del sujeto.»

(2) La materia primera: precisamente una de las razones más poderosas, que pueden alegarse en favor de la teoría aristotélica-escolástica sobre los principios constitutivos de los cuerpos, es la que el P. Ceferino ha compendiado en las siguientes palabras, donde establece la necesidad lógica de admitir lo que se llama la materia prima: « Siendo cierto por una parte que los cuerpos de la naturaleza experimentan mutaciones, no solo accidentales, sino también sustanciales, puesto que la razón, la experiencia y el sentido comun enseñan que, cuando nace un caballo ó una planta, comienza á existir una sus-

Pero, si el accidente es inherente á los principios esenciales del sujeto, la privacion de este accidente no es compatible con el sujeto; y por esta razon el sujeto no puede sufrir mutacion en este accidente, como la nieve no puede hacerse negra. En los cuerpos celestes (3) la materia no puede estar separada de la forma, porque esta perfecciona toda la potencialidad de la materia: y por esta razon no son mudables en cuanto á la sustancia, sino en cuanto al ser local; porque el sujeto es compatible con la privacion de este ó de aquel lugar.—Mas las sustancias incorpóreas, que son formas subsistentes, pero que respecto de la existencia de ellas se han como la potencia al acto, no son compatibles con la privacion de este acto; porque la existencia sigue á la forma, y nada se corrompe hasta que pierde su forma. No habiendo pues en la forma potencia para el no existir, se deduce que las sustancias de esta naturaleza son inmutables é invariables en cuanto al ser (4); y esto es lo que ha dicho San Dionisio (De

tancia nueva, distinta de otras, no solo en los accidentes, sino en la esencia ó naturaleza propia; y, siendo también cierto que estas nuevas sustancias no son producidas por creacion, y que tampoco hay creacion de nueva materia en el mundo; es preciso admitir algun sujeto comun de estas mutaciones sustanciales, toda vez que no se concibe mutacion sin un sujeto, en el cual se realice el tránsito de un estado á otro, de una forma á otra. Este sujeto... es la *materia prima* » (*Phi. elem.* t. 2, p. 183).

(3) El P. Zigliara (*Sum. phil., Ontologia*, c. 3, n. 5), al copiar el contenido de este artículo, omite lo que se refiere á la inmutabilidad sustancial de los cuerpos celestes, desestimando á lo que parece las razones con que el P. Roselli (*Sum. phil.* t. 3, n. 224) pretende conciliar los antiguos conocimientos astronómicos con los modernos en la cuestion, planteada ya por Platon en el *Timeo* y por Aristóteles en su libro *De Cælo*, acerca de si los cuerpos celestes eran ó no corruptibles. El tiempo ha venido á justificar la admiracion, con que el P. Corsini (*Phys. tract.* 1, dis. 2, c. 1) veía los argumentos aducidos por la filosofía peripatética-escolástica sobre la dicha cuestion, admiracion que el P. Roselli (*ibid.*) no acertaba á explicarse, aunque la abonaran las doctrinas de Galileo. De todos modos, como el fin del ejemplo es aclarar el concepto de mutabilidad con respecto al lugar; puede reducirse este caso al de mutabilidad estrínseca, de que habla el mismo P. Zigliara (*ibid.*).

(4) *Secundum esse*. « Hay seres que poseen cierto grado de inmutabilidad en su esencia y existencia, ya porque no están sujetos á generacion y corrupcion sustancial, ya porque una vez en posesion de la existencia tienen en las condiciones propias de su naturaleza la razon suficiente, para durar y permanecer en ella sin limitacion, excluyendo todo término de duracion *a parte post*; empero esta inmutabilidad relativa á la esencia y existencia va acompañada de mutabilidad accidental, al ménos por parte de las acciones, que pueden ejercer, y perfecciones accidentales, que pueden recibir. Pertenecen á esta segunda clase los ángeles, y también el alma racional separada del cuerpo » (P. Cef. *Filosofía elem.* t. 2, p. 213). Esto es lo que el texto entiende por formas subsistentes invariables en cuanto al ser, ó en cuanto á la existencia.

Div. nom. c. 4), que « las sustancias intelectuales creadas, como todas las cosas » incorpóreas é inmateriales, están exentas » de generacion y de toda variacion. » Sin embargo aún son mudables bajo dos puntos de vista : 1.º en cuanto están en potencia respecto á su fin, porque son libres para escoger el bien ó el mal (1), como lo dice San Juan Damasceno (De fid. orth. lib. 2, c. 3 y 4); 2.º en cuanto al lugar, porque mediante la limitada potencia pueden estenderse á lugares, que ántes les eran estraños ; lo que no puede decirse de Dios, que, como hemos visto (C. 8, a. 2), llena todos los lugares con su inmensidad. Así pues toda criatura es susceptible de mutacion, ya en su sustancia, como los cuerpos corruptibles; ya en su ser local únicamente, como los celestes ; ya con relacion á su fin y aplicacion de su virtud á cosas diversas, como los ángeles : y, en general, todas las criaturas son mudables con relacion á la potencia del Creador, quien puede hacer que sean ó no sean. No siendo pues Dios mutable de ninguna de las mane-

(1) El bien ó el mal : es la expresion usual para denotar los términos de la eleccion ; pero el texto es más exacto diciendo *de bono in malum* : porque realmente, siendo el objeto de la voluntad lo bueno y solo lo bueno; no debiera decirse en es-

ras indicadas, dedúcese que *la inmutabilidad omnimoda es un atributo exclusivamente suyo*.

Al argumento 1.º dirémos, que no se trata en este pasaje de Aristóteles, sino de lo que es mutable por lo que respecta á la sustancia ó al accidente; pues de este movimiento es del que han hablado los filósofos.

Al 2.º que los ángeles buenos, además de la inmutabilidad de su ser, que les compete por naturaleza, poseén la inmutabilidad de eleccion por virtud divina; pero que no son inmutables en cuanto al lugar.

Al 3.º que se dice que las formas son invariables, porque no pueden ser el sujeto de ninguna variacion. Sin embargo están sometidas á mudanza, en el sentido de que el sujeto es variable respecto de ellas. De donde se deduce que, segun lo que son, así cambian; pues no se les da el nombre de entes en el sentido de que sean sujeto de la existencia, sino porque por ellas es por lo que una cosa existe (2).

tricto lenguaje filosófico elegir el bien ó el mal, sino elegir *de lo bueno* para bien ó para mal.

(2) Segun el axioma *forma dat esse rei*, la forma da la existencia á una cosa.

# CUESTION X.

## De la eternidad de Dios.

Tratarémos á continuacion de la eternidad de Dios, examinando acerca de ella seis preguntas : 1.<sup>a</sup> Qué cosa es la eternidad ?—2.<sup>a</sup> Dios es eterno ?—3.<sup>a</sup> La eternidad es atributo esclusivo de Dios ?—4.<sup>a</sup> La eternidad difiere del evo y del tiempo ?—5.<sup>a</sup> Qué diferencia hay entre el evo (1) y el tiempo ?—6.<sup>a</sup> Hay un solo evo, así como no hay más que un solo tiempo y una sola eternidad ?

**ARTÍCULO I. — ¿ Puede definirse la eternidad la posesion toda á la vez y perfecta de una vida interminable ?**

1.<sup>o</sup> Parece que no es conveniente definir la eternidad, como lo hace Boecio (De consol. l. 3, pross. 5), cuando dice que « la eternidad es la posesion total á la vez » y perfecta de una vida interminable »; porque esta palabra *interminable* es negativa, y la negacion no conviene sino á las cosas que están faltas de algo ; lo cual no es aplicable á la eternidad. Por lo tanto en la definicion de la eternidad no debe figurar la palabra *interminable*.

2.<sup>o</sup> La eternidad significa cierta duracion. Pero la duracion, más que á la vida, se refiere al ser ; de consiguiente en la definicion de la eternidad no debiera figurar la palabra *vida*, sino más bien la palabra *ser*.

3.<sup>o</sup> Se llama todo á lo que se compone de partes. La eternidad no las tiene, puesto que es simple. Luego no debe usarse, para definirla, la palabra *toda*.

4.<sup>o</sup> Muchos días y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente. En la

eternidad hay pluralidad de días y tiempos ; pues se dice ( Mich. 5, 2 ) : *y la salida de él desde el principio, desde los días de la eternidad* ; y ( Rom. 16, 25 ) San Pablo dice : *Segun la manifestacion del misterio escondido desde los tiempos eternos*. Por lo tanto la eternidad no existe toda simultánea.

5.<sup>o</sup> Las palabras *toda* y *perfecto* significan la misma cosa. Suponiendo que la posesion sea toda, huelga la calificacion de perfecta.

6.<sup>o</sup> La palabra *posesion* no se refiere á la duracion : es así que la eternidad es una especie de duracion ; luego no es posesion.

**Definicion.**— *La eternidad es la posesion toda á un tiempo y perfecta de una vida interminable.*

Responderémos que, así como llegamos al conocimiento de lo simple por medio de lo compuesto ; así tambien, para llegar al conocimiento de la eternidad, hay que partir del tiempo, que no es otra cosa que el número del movimiento con relacion á *un antes* y *un despues* (2). Porque, como en todo movimiento hay

(1) « La permanencia de la existencia en una cosa, que es invariable en cuanto á la sustancia y conservacion del ser » recibido, pero variable y sujeta á mutaciones accidentales, se denominaba *aevum* entre los antiguos, y pudiera apellidarse *eternidad participada ó a parte post* » (P. Cef. *ib.*). Existiendo en castellano la palabra *evo*, aunque con distinto significado, pues en historia equivale á duracion de mil años y en poesia á duracion indeterminada ; en gracia de la brevedad, pero teniendo en cuenta la observacion copiada, permítase la traduccion literal del testo. Véase la p. 71, nota 5.

(2) *Numerus motus secundum prius et posterius*. El P. Ceferino (*ib.* p. 214) traduce libremente esta definicion del tiempo, diciendo : « número y medida del movimiento, segun que las partes de este son comparadas y relacionadas entre sí por nuestro entendimiento ». Creemos muy oportuna la variante ; porque, al decir *partes de este*, refiriéndose al movimiento, se disipa completamente la duda de si en la definicion de Aristóteles, aceptada por Santo Tomás, hay un

círculo vicioso en valerse de las palabras *antes* y *despues*. Ya el Doctor Angélico, como hace notar el P. Roselli y repite el P. Zigliara, se habia anticipado á semejante objecion, distinguiendo (Lect. 17, in 4 *Physicorum*) la prioridad y posterioridad, que se concibe en la magnitud, abstraccion hecha del tiempo, de la prioridad y posterioridad, que se refiere al tiempo mismo, ó á las mutaciones, que son su fundamento. La definicion emplea las palabras *antes* y *despues* en el primero de estos dos sentidos.

Si Balmes hubiese tenido presente que el movimiento, de que se trata, equivale á mutacion ; tal vez hubiera modificado ó acaso omitido el capítulo que consagra (*Filosofia fundamental*, lib. 7, c. 2) á examinar si el tiempo es la medida del movimiento. Sus argumentos se refieren al movimiento *local* ; y ya Locke, citado y refutado por el P. Roselli (*Sum. phil.* t. 2, n. 479) habia impugnado la definicion de Aristóteles, incurriendo en tan lamentable equivocacion.

sucesion y una parte despues de otra, en el mero hecho de contar un ántes y un despues en el movimiento, tenemos la idéa del tiempo, que no es más que la numeracion de un ántes y un despues en el movimiento; pero en lo que no tiene movimiento, y es siempre invariable, no hay lugar á admitir ántes ni despues. Luego, así como la naturaleza del tiempo consiste en la numeracion de un ántes y un despues en el movimiento, del mismo modo la razon de la eternidad consiste en el concepto de uniformidad de lo que está absolutamente fuera de todo movimiento.

Ademas se dice que son medidas por el tiempo aquellas cosas, que tienen principio y fin (1) en el tiempo, como lo dice Aristóteles (Phys. 4, test. 120); y esto es así, porque en lo que se mueve hay que admitir un principio y un fin. Pero lo que es absolutamente inmutable, no puede tener ni principio ni fin (2), toda vez que en él no hay sucesion. Así pues el concepto de *eternidad* consiste en dos cosas: 1.<sup>a</sup> en que *lo que existe en la eternidad es interminable*, es decir, no tiene principio ni fin, como término referente á ambos; 2.<sup>a</sup> en que la misma eternidad *no admite sucesion, sino que existe simultáneamente toda completa*.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que las cosas simples se definen ordinariamente de un modo negativo; así se define el *punto* lo que no tiene partes. Pero esto no se hace, porque la negacion sea de esencia de ellas; sino porque nuestra mente, que conoce ante todo lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de las cosas simples, sino eliminando de ellas toda idéa de composicion.

Al 2.<sup>o</sup> que lo que es verdaderamente eterno, no solo es existente, sino viviente. La vida se concibe, como estendiéndose á las operaciones, cosa que no sucede con la existencia (3). Pero, como la

prolongacion de la duracion parece que dice más relacion á la operacion que á la existencia, de aquí el decir que el tiempo es el número del movimiento.

Al 3.<sup>o</sup> que se dice toda la eternidad, no en el sentido de que haya partes en ella, sino porque nada le falta.

Al 4.<sup>o</sup> que, al modo que Dios es designado metafóricamente en la Escritura con nombres de cosas corporales, á pesar de ser incorpóreo; así la eternidad se espresa por medio de nombres de cosas temporales sucesivas, aunque existe toda á la vez.

Al 5.<sup>o</sup> que en el tiempo hay que considerar dos cosas: el tiempo mismo, que es sucesivo; y el *ahora* del tiempo, que es imperfecto. Se dice pues *toda* á la vez, para prescindir del tiempo; y se añade *perfecta*, para escluir el *ahora* del tiempo (4).

Al 6.<sup>o</sup>, que lo que se posee, se tiene estable y tranquilamente. Hé aquí por qué se hace uso de la palabra *posesion* (5), para designar la inmutabilidad é indeficiencia de la eternidad.

## ARTÍCULO II. — Dios es eterno?

1.<sup>o</sup> Parece que Dios no es eterno: porque nada hecho se puede afirmar de Dios; y la eternidad es algo hecho, pues dice Boecio (De cons. l. 5, pros. últ.) que «el *ahora* en movimiento engendra el tiempo, y el *ahora* permanente constituye la eternidad»; y San Agustín dice (Qq. l. 83, c. 23) que «Dios es el autor de la eternidad.» Luego Dios no es eterno.

2.<sup>o</sup> Lo que es ántes y despues de la eternidad, no se mide por esta. Pero Dios es ántes de la eternidad, como se ve en el libro de las causas (prop. 2); y despues de la misma, pues se lee (Ex. 15, 18): *El Señor reinará en la eternidad*

(1) Principio y fin de su duracion, segun el Cardenal Cayetano.

(2) Principio y fin del sujeto, segun el mismo comentarista.

(3) Quien dice *vida*, dice algo activo, algo que opera ó pone en ejercicio alguna potencia, principio de las operaciones; pero quien dice *existencia*, dice simplemente actualidad de la esencia, sin referirse á las operaciones del ser que existe. *Vida* tiene más comprension lógica que *existencia*.

(4) « ¡La eternidad! No una línea, cuyos puntos se suceden eternamente; no una existencia sucesiva é indefinida; sino la plenitud en un solo punto, que abraza simultáneamente

» todas las líneas de la duracion, sin que estas puedan traspasarla » (Monsabré, 1.<sup>a</sup> conferencia de 1874). El punto, que simboliza el *ahora* del tiempo en la imaginacion, no se concibe con la plenitud de la duracion, sino vacío, digámoslo así: es el límite de dos mutaciones sucesivas, como el punto geométrico es el límite de las estensiones infinitesimales, en que se descompone la línea. (Véase el artículo siguiente, al 1.<sup>o</sup> con los comentarios del Card. Cayetano).

(5) Algunos comentaristas suponen que la fuerza etimológica de la palabra latina *possessio* le viene de las dos *positio* y *sedium*: creemos violenta esta derivacion, pudiendo formarse *possidere* de *pos* (poderoso) y *sedere* (sentarse).



y aun más allá. Luego ser eterno no conviene á Dios.

3.º La eternidad es cierta medida, y Dios no puede ser medido : luego la eternidad repugna á su naturaleza.

4.º En la eternidad no hay presente, pasado, ni futuro; puesto que existe toda completa y simultáneamente, como ya se ha dicho (a. 1). Pero en la Escritura se aplica á Dios el presente, el pasado y el futuro. Luego Dios no es eterno.

Por el contrario, dice San Atanasio (in Symb.) : «Eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo.»

Conclusion. Dios, inmutable en su existencia, no solo es eterno, sino que es su misma eternidad.

Responderémos, que la eternidad es la consecuencia de la inmutabilidad, como el tiempo lo es del movimiento, segun ya hemos manifestado (a. 1). De donde se sigue que, siendo Dios soberanamente inmutable, debe ser soberanamente eterno. Mas no solo es eterno, sino que él mismo es su eternidad; porque ninguna otra cosa es su duracion (1), toda vez que no lo es su esencia: y, como Dios es su ser uniforme; se deduce que, así como es su esencia, de igual modo es su eternidad.

Al argumento 1.º contestarémos, que decimos que el *ahora permanente* constituye la eternidad, á nuestro modo de entender: porque, así como nos formamos idea del tiempo por la del movimiento de su *ahora*, así concebimos la eternidad por la estabilidad del *ahora*. Y, cuando San Agustín dice que «Dios es el autor de la eternidad», debe entenderse de la eternidad participada; porque Dios comunica á algunas de las criaturas su eternidad de la misma manera que su inmutabilidad.

Por lo dicho es ya evidente la contestacion al 2.º argumento; pues, cuando se dice que Dios es ántes de la eternidad, debe entenderse de la eternidad tal como es comunicada á las sustancias inmateriales.

Por esto se dice en el libro de las causas (prop. 2.ª) que «la inteligencia se iguala á la eternidad». En cuanto á lo que se dice en el Exodo: *El Señor reinará en la eternidad y más allá*; es preciso advertir que la eternidad se toma en este pasaje como equivalente á *siglo*, segun se lee en otra version (2). Así pues, se dice que el Señor reinará más allá de la eternidad; porque su reino se estiende más allá de todos los siglos, es decir, más allá de cualquiera duracion dada. Porque un siglo no es sino el período de cualquier cosa, como lo dice Aristóteles (De celo, lib. 1, test. 100); ó bien se dice que el Señor reina más allá de la eternidad; porque, si hubiese alguna cosa que existiera siempre, como el movimiento del cielo (segun algunos filósofos), Dios reina todavía más allá, en el sentido de que su reino es todo simultáneo.

Al 3.º que la eternidad no es otra cosa que el mismo Dios. Por esta razon no se dice que Dios es eterno, como si pudiese ser medido de alguna manera; sino que se habla allí de medida, segun nuestro modo de entender solamente.

Al 4.º que se aplican á Dios las palabras que designan los diversos tiempos, porque su eternidad los comprende todos (3); mas no porque él cambie por pasado, presente y futuro.

### ARTÍCULO III. — Ser eterno es esclusivo de Dios? (4)

1.º Parece que no es esclusivo de Dios ser eterno: porque se dice en Daniel que *los que enseñan á muchos para la justicia, brillarán como estrellas en perpetuas eternidades* (Dan. 12, 31); y no habría muchas eternidades, si solo Dios fuese eterno; luego no solo Dios es eterno.

2.º Dícese: *Id, malditos, al fuego*

(1) El P. Ceferino traduce este pasaje de la manera siguiente: «Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; porque su ser ó existencia, y por consiguiente su duracion, no se distingue de su propia esencia; al contrario de lo que sucede en las otras cosas, en las cuales la existencia, y por consiguiente, su duracion, se distinguen de la esencia». La traduccion no es literal, pero ahorra la anotacion del Cardenal Cayetano.

(2) La conocida con el nombre de «Los Setenta».

(3) No como partes integrantes de la eternidad, sino de un modo eminente.

(4) Contra los que sostengan, como los arnoldistas, albanenses, maniqués, Orígenes y Aristóteles, que el mundo es eterno: doctrina visiblemente opuesta al dogma católico de la Creacion. Téngase en cuenta que Santo Tomás consagra las cuestiones 45 y 46 á la esposicion de este dogma, y allí encontrará el lector planteados y resueltos en su casi totalidad los problemas sobre ésta cuestion hoy tan ruidosa.

eterno (Matth. 25, 41). Luego Dios no es lo único eterno.

3.º Todo lo que es necesario es eterno. Pero hay muchas cosas necesarias, por ejemplo, los principios de demostración y todas las proposiciones demostrativas; luego no es solo Dios eterno.

Por el contrario, San Agustín (Fulgencius, lib. de fide ad Petrum, c. 6), y San Jerónimo (ad Damasum, epíst. 67) dicen que «Dios solo es quien no tiene principio». Es así que todo lo que ha tenido principio no es eterno; luego Dios, que no lo ha tenido, es Él solo eterno.

**Conclusion.** *Siendo Dios solo verdadera y propiamente inmutable, Él solo es eterno; y los demás seres no son eternos, sino en cuanto participan de alguna inmutabilidad.*

**Responderémos,** que solo en Dios hay verdadera y propia eternidad: puesto que la eternidad, como ya hemos dicho (a. 2), es una consecuencia de la inmutabilidad; y que, como hemos demostrado (C. 19, a. 1 y 2), no hay más que Dios, que sea absolutamente inmutable. Sin embargo hay criaturas, que participan de su eternidad, en cuanto reciben de Él cierta inmutabilidad. Así es que hay algunas, que han recibido de Dios la inmutabilidad bajo el punto de vista de no cesar nunca de ser. En este sentido se dice en el *Eclesiastés* (1, 4) que *la tierra subsiste eternamente* (1). La eternidad puede ser igualmente atribuida á los ángeles, conforme á aquello del Salmista: *Dando tú luz maravillosa desde los montes eternos* (Ps. 75,5). En algunos pasajes la Escritura llama eternas las cosas que, aunque corruptibles,

son de una larga duración. Así en los Salmos se habla de *montañas eternas*, y en el Deuteronomio (33,15) de *frutos de Collados eternos*. Existen además criaturas, que participan en mayor grado de la eternidad de Dios, en cuanto son intransmutables, ya por razón de su ser, ó bien aún en su operación, como los ángeles y los bienaventurados que gozan del Verbo: porque, como dice San Agustín (De Trinit. l. 15, c. 16), «los pensamientos de los santos no son volubles en cuanto á la visión del Verbo». Por eso se dice que los que ven á Dios tienen la vida eterna, según estas palabras de San Juan: *La vida eterna consiste en que os conozcan á vos, Señor, que sois el solo Dios verdadero* (Joann. 17,3).

Al argumento 1.º dirémos, que la Escritura habla de muchas eternidades, por cuanto hay muchos, que participan de la eternidad en la misma contemplación de Dios.

Al 2.º que se dice eterno el fuego del infierno, solo porque no ha de tener fin. Sin embargo hay en las penas de los condenados un cambio, según estas palabras de Job: *Pasarán á un calor extremo desde aguas de nieves* (Job, 24, 19). Bajo este aspecto en el infierno no hay una verdadera eternidad, sino más bien tiempo, según estas palabras del Salmista: *Será el tiempo de ellos por los siglos* (Ps. 80, 16).

Al 3.º que lo necesario indica un cierto modo de la verdad (2); pero lo verdadero está en el entendimiento (3), según Aristóteles (Met. l. 6, test. 8). Así las cosas verdaderas y necesarias son eternas, en el sentido de que están en una inteligencia

(1) El texto bíblico dice: «Pasa una generación y llega otra; pero la tierra subsiste eternamente (*in aeternum stat*)». Como indica el Santo Doctor á continuación, los Libros Santos emplean la palabra *eternidad* como equivalente á duración indefinida; y esta sola advertencia es suficiente, para dejar á salvo las palabras citadas. Con respecto á la doctrina, que Santo Tomás quiso confirmar con ellas, no olvide el lector la época en que escribía el Santo, época en que se consideraba aún como incontestable el que la tierra era uno de los cuatro elementos; y por lo tanto lo que dice acerca de la inmutabilidad de nuestro planeta, debe entenderse como si fuese dicho de la inmutabilidad de los que hoy llama la ciencia *elementos simples*, á los cuales convienen perfectamente las palabras del texto *no dejan de ser*, porque de hecho son inmutables.

(2) Los modos de la verdad, según Santo Tomás (*Opusculo 40*), siguiendo á Aristóteles (*Hermeneia*, c. 13), son cuatro: lo posible y lo imposible, lo contingente y lo necesario. Kant tomó sin duda de estas ideas su clasificación de los juicios por la modalidad (*Lógica de Kant*, versión castellana

de los Sres. García Moreno y Ruvira: Madrid, 1875). Sin descender á pormenores sobre la cuestión de las proposiciones modales, tan debatida en la época del Renacimiento, y resultada definitivamente por Sanseverino (*Lógica*, p. 1, c. 2, art. 10), dirémos solamente con el P. Ceferino: «La proposición se dice *necesaria*, si el predicado conviene ó repugna al sujeto de una manera esencial ó necesaria; *contingente*, si el predicado conviene ó repugna de un modo contingente; *posible*, si el predicado no conviene realmente al sujeto, pero no envuelve imposibilidad su conveniencia considerada en absoluto; *imposible*, si el predicado repugna absolutamente al sujeto. Ejemplos respectivos de las cuatro especies: *El hombre es racional; el hombre es sabio; todo hombre es blanco; el hombre es piedra* (*Fil. elem.* t. 1, p. 76).

(3) Véase la C. 16, a. 1, para comprender el sentido del texto; y el a. 7, para completar los conocimientos relativos á la eternidad de las verdades necesarias. El P. Ceferino ha consagrado á esta materia el c. 23, l. 2, t. 1, de sus *Estudios Filosóficos* sobre Santo Tomás.

eterna, que es únicamente la divina. De donde no se deduce que, fuera de Dios, haya otra cosa eterna.

**ARTÍCULO IV.—La eternidad difiere del tiempo?**

1.º Parece que la eternidad no es distinta del tiempo; porque es imposible que dos medidas de duracion existan simultáneamente, á ménos que la una sea ó forme parte de la otra: así dos dias ó dos horas no pueden existir al mismo tiempo; mas los dias y las horas existen simultáneamente, porque la hora es una parte del dia. Pero la eternidad y el tiempo existen simultáneamente, y ambos importan cierta medida de duracion. Luego, no siendo la eternidad parte del tiempo, puesto que lo escede é incluye; parece que el tiempo es parte de la eternidad, y no distinto de ella.

2.º Segun Aristóteles (Phys. 4, test. 104 y 121), «el ahora del tiempo permanece» idéntico en todo el tiempo». Es así que esto parece constituir la razon de la eternidad. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo; y, como este *ahora* no difiere sustancialmente del tiempo, tampoco la eternidad.

3.º Como la medida del primer movimiento (1) es la medida de todos los movimientos, segun la espresion de Aristóteles (Phys. l. 4, test. 133); así mismo parece que la medida del primer ser es la medida de todos los seres. Pero la eternidad es la medida del primer ser, que es el ser divino: luego ella es la medida de todo ser; y, puesto que el ser de las cosas corruptibles tiene por medida el tiempo, síguese que este es la eternidad ó alguna parte de ella.

Por el contrario, la eternidad existe toda simultáneamente, y en el tiempo hay ántes y despues: luego no son idénticas la eternidad y el tiempo.

**Conclusion.** *La eternidad difiere del*

*tiempo en que esta existe simultáneamente toda, y el tiempo es sucesivo.*

**Responderémos** que es evidente que *el tiempo y la eternidad no son idénticos.* Algunos han fundado la razon de esta diversidad en que la eternidad no tiene principio ni fin, mientras que el tiempo tiene el uno y el otro. Pero tal diferencia es accidental y no esencial (*per se*) (2); porque en la hipótesis de que el tiempo haya existido siempre y siempre haya de existir, segun el parecer de aquellos que suponen sempiterno el movimiento del cielo, aún quedaría una diferencia entre el tiempo y la eternidad, fundada en lo que dice Boecio en su libro de la Consol. (l. 6, pros. 4), que «la eternidad existe toda simultáneamente», lo cual no conviene al tiempo; toda vez que la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo es la medida del movimiento. Mas, si se considera esta diferencia, no en cuanto á las medidas que se aplican á la duracion, sino á los objetos medidos; resulta otra prueba, porque el tiempo no puede servir más que para medir lo que tiene principio y fin (3) en el tiempo, como dice Aristóteles (Phys. l. 4, test. 120). Por consiguiente, si el movimiento del cielo durase siempre, el tiempo no lo mediría en toda su duracion, puesto que lo que es infinito es inmensurable; pero mediría cada una de sus circulaciones (4), que tienen principio y fin en el tiempo.

Por otra parte, si se consideran el principio y el fin en potencia, pudiera tambien establecerse una diferencia entre el tiempo y la eternidad, considerados como medidas; porque, aun en el supuesto de que el tiempo dure siempre, todavia es posible señalar en el tiempo principio y fin, bastando para esto fijarse en una parte de él, como decimos principio y fin del dia ó del año: lo cual no puede decirse de la eternidad. Mas todas estas diferencias son consecuencias de la primera, que es la sola esencial (*per se et primò*), á saber: que la eternidad existe simultá-

(1) El movimiento de la esfera celeste, que, aunque *aparente*, lo consideraba la antigua astronomía como real. De hecho es innegable que aun hoy medimos la duracion del movimiento por la duracion de un movimiento de la esfera celeste, ó sea, por un dia y sus múltiplos ó submúltiplos.

(2) Véase la C. 8, a. 4.

(3) Principio y fin, que valen tanto en este caso como sucesion, y por consiguiente mutacion. Así se desprende del

ejemplo mismo, citado por Aristóteles en comprobacion de su doctrina: porque indudablemente el que la razon del lado de un cuadrado á su diámetro sea incommensurable, constituye una verdad, que no puede ser medida por el tiempo, puesto que *siempre* es de esta manera, ó no sufra mutacion alguna.

(4) El movimiento diario de la esfera celeste, lo que media entre dos tránsitos consecutivos del centro del sol por un mismo meridiano.

neamente toda entera, al paso que el tiempo es sucesivo.

Al argumento 1.º dirémos, que tendría algun valor, si el tiempo y la eternidad fuesen medidas de un mismo género; lo cual es evidentemente falso, puesto que acabamos de demostrar que estas medidas no se aplican á los mismos seres.

Al 2.º que el *ahora* del tiempo es el mismo en el sujeto (1) en todo tiempo, pero es diferente en la razon; porque, como el tiempo corresponde al movimiento, así el *ahora* del tiempo al móvil (2). Mas el móvil es el mismo en el sujeto durante todo el decurso del tiempo, aunque no lo es en la razon; puesto que está aquí y allá, y esta variacion constituye movimiento. Del mismo modo el movimiento ó flujo de este *ahora*, tal cual la razon lo concibe, es el tiempo. Pero la eternidad permanece la misma en el sujeto y en la razon; luego no es lo mismo que el *ahora* del tiempo.

Al 3.º que, como la eternidad es la medida propia del mismo ser permanente, así el tiempo es la medida propia del movimiento: por consiguiente, cuanto más una cosa se aleja de la permanencia del ser, y está sujeta á variacion; tanto se aparta más de la eternidad, y queda sometida al tiempo. Luego el ser de las cosas corruptibles, por lo mismo que es mutable, tiene por medida el tiempo, no la eternidad; porque el tiempo mide, no solamente lo que cambia en el acto, sino todo lo que puede ser mudable: por lo tanto mide, no solamente el movimiento, sino el reposo de los seres, que es propio del ser movable y que no se mueve.

#### ARTÍCULO V. — Diferencia entre el evo (9) y el tiempo.

1.º Parece que el evo no es distinto del tiempo: porque San Agustín dice (Sup. Gen. ad. litt. l. 8, c. 20, 22 y 23) que

(1) El mismo en el sujeto de las mutaciones, que es como si dijéramos con respecto á nosotros el objeto: *a parte rei*; dice el P. Ceferino (*Fil. elem. t. 2., p. 214*); *secundum rem* interpreta el P. Medicis (*Formalis explicatio Summarum Theologicarum: Parisiis, 1557*).

(2) Imaginándonos el tiempo como una línea, que represente la sucesión de los movimientos; el *ahora* es el instante preciso, en que concebimos al sujeto móvil en tal punto de la línea, y no en tal otro. Movándose hácia lo futuro, el móvil es evi-

«Dios mueve á las criaturas espirituales »por el tiempo». Es así que el evo se dice ser la medida de la duracion de las sustancias espirituales; luego el tiempo no se diferencia del evo.

2.º Es propio del tiempo tener *antes* y *despues*, y lo es de la eternidad el ser toda simultáneamente, como se ha dicho (a. 1). Es así que el evo no es la eternidad, puesto que se dice (Eccl. 1) que *la Sabiduría eterna es antes que el evo*: luego este no es un todo simultáneo; sino que tiene *antes* y *despues*, y por lo mismo es tiempo.

3.º Si en el evo no hay *antes* ni *despues*, síguese que en los seres eviternos (4) no difiere el presente del pasado ni del futuro: pero, siendo imposible que los tales seres eviternos no hayan sido, es igualmente imposible que no hayan de ser; lo cual es falso, porque Dios puede reducirlos á la nada.

4.º Siendo infinita en cuanto á su término futuro (*à parte post*) la duracion de los seres medidos por el evo; si este existe todo simultáneamente, se deduce que hay algo creado infinito en acto, lo cual es imposible: luego no hay diferencia entre el tiempo y el evo.

Por el contrario, dice Boccio (De consol. l. 3, metro 9): «Tú que dispones que el tiempo se separe del evo.»

**Conclusion.** *El evo es un medio entre la eternidad y el tiempo, y difiere de la una y del otro, participando de los dos.*

**Responderémos que el evo difiere del tiempo y de la eternidad, como medio existente entre ambas cosas.** Algunos esplican esta diferencia, diciendo que la eternidad no tiene principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin; y el tiempo tiene principio y fin. Pero esta diferencia, como ya hemos dicho (a. 4), no es más que accidental: porque, aun cuando los seres medidos por el evo (*eviternos*) hubiesen existido siempre y siempre hubie-

dente que experimenta mutaciones, pero estas no se refieren al sujeto mismo; porque, de otro modo, mal podría llamársele sujeto: cambia de posicion en nuestra manera de concebirle, en cuanto ahora le concebimos en tal punto determinado, y en el ahora siguiente en el punto contiguo, y así sucesivamente.

(3) Véase la p. 65, nota 1.

(4) *Aeviternis*. Seres eternos con la eternidad del evo, es decir, cuya duracion es medida por el evo.

sen de existir, como algunos quieren; ó aun cuando dejasen de existir (lo que para Dios sería posible); todavía el evo se distinguiría del tiempo y de la eternidad. Otros han establecido la diferencia entre estas tres cosas, diciendo que la eternidad no tiene ni *antes* ni *despues*; que el tiempo tiene *antes* y *despues* con innovacion y decadencia de las cosas; y que el evo tiene *antes* y *despues*, pero sin innovacion ni decadencia.

Esta última opinion implica contradiccion; lo cual se hace evidente, si es que la innovacion y la decadencia se refieren á la misma medida: porque, como el *antes* y el *despues* de la duracion no pueden ser simultáneos, si el evo tiene *antes* y *despues*, será preciso que, habiendo terminado la primera parte del *evo*, sobrevenga de nuevo la última; y habrá por lo tanto innovacion en el evo, como en el tiempo. Si se refiere la innovacion y la decadencia á las cosas medidas, resulta aun así inconveniente. En efecto: una cosa temporal decae en el tiempo, porque su ser es mutable, y la mutabilidad de lo medido produce en la medida el *antes* y el *despues*, como se ve (Phys. l. 4, test. 110 y 117). Por consiguiente, si el mismo ser medido por el evo (*eviterno*) no está sujeto á decaer ni á renovarse, esto provendrá de que su ser no es mutable; y por lo tanto su medida no lleva consigo el *antes* ni el *despues*.

Deberemos pues decir que, siendo la eternidad la medida del ser permanente; cuanto ménos permanente es un ser, es ménos eterno. Hay seres, que se apartan de la permanencia del ser, porque su ser es sujeto de mutacion, ó consiste en ella: y tales cosas se miden por el tiempo, como sucede con todo movimiento y aun con el ser de las cosas corruptibles. Hay otros, que se apartan ménos de la perma-

manencia del ser, porque su ser no consiste en la mutacion, ni es sujeto de mutacion; y no obstante se reconoce en ellos cierta mutacion que les es adjunta, ya en acto, ya en potencia: tales son los cuerpos celestes (1), cuyo ser sustancial es intransmutable, y que no cambia sino con relacion al lugar. Sucede lo mismo con los ángeles, cuyo ser es intransmutable (2) en todo lo que pertenece á su naturaleza; pero mutable en cuanto á la eleccion, así como respecto á sus pensamientos, afecciones y lugares á su manera: y por esto semejantes seres son medidos por el evo, que es un medio (3) entre la eternidad y el tiempo. Pero el ser cuya medida es la eternidad, ni es mutable ni está unido á la mutabilidad. Así pues, el tiempo tiene *antes* y *despues*; el evo no tiene en sí ni *antes* ni *despues*, pero es compatible con ellos; la eternidad no tiene ni *antes* ni *despues*, y es incompatible con lo uno y lo otro.

Al argumento 1.º dirémos, que las criaturas espirituales tienen el tiempo por medida con relacion á sus conocimientos y afecciones, en las cuales hay sucesion; por lo cual San Agustín dice (ibid.) que « ser movido mediante el tiempo, es » ser movido mediante los afectos»: pero en cuanto á su ser natural, el evo es su medida; y participan de la eternidad con respecto á la vision de la gloria (4).

Al 2.º que el evo es un todo simultáneo, sin confundirse con la eternidad, puesto que el evo es susceptible de *antes* y *despues* (5).

Al 3.º que en el ser mismo del ángel absolutamente considerado no hay diferencia entre el pasado y el porvenir, sino con relacion á los cambios que en él se operan. Cuando decimos que un ángel existe, que ha existido ó que existirá; tal diferencia consiste en la aopcion de nues-

(1) Véase la nota 3, p. 63; y la nota 1, p. 68.

(2) Absolutamente hablando, ó abstraccion hecha del poder de Dios: porque, como advierte el Cardenal Cayetano, para apreciar lo que á una cosa le compete por naturaleza, es preciso considerar á esta en sí misma; y, una vez concebidos los ángeles como existentes, de suyo no pueden decirse corruptibles.

(3) Reconocido este medio, siquiera fuese como medida de la existencia de nuestra propia alma, economizaría algunos errores la tan decantada filosofia krausista, al hablar del tiempo y de la eternidad. En general, para colocarse en el verdadero punto de vista, á fin de distinguir las tres medidas de duracion, de que habla el testo; es preciso atender á la mu-

tabilidad ó inmutabilidad de las cosas, no á la simple permanencia de las mismas. Es advertencia del Cardenal Cayetano, al combatir las ideas erróneas de Scoto sobre esta materia. Véanse sus comentarios á este artículo.

(4) Como se ve, Santo Tomás distingue entre evo y eternidad participada: distincion, que el Cardenal Cayetano explica diciendo, que el evo es la medida de la duracion, considerando á los ángeles en su ser natural; y la eternidad participada es tambien su medida, considerándolos en el ser *connatural*, que participan de Dios, mediante la vision beatífica.

(5) Por la sucesion de operaciones, como se ha dicho en el mismo testo.

tro entendimiento, que concibe el ser del ángel por comparacion á las diversas partes del tiempo. Y, cuando se dice que un ángel existe ó que ha existido; se supone una cosa, cuyo opuesto (1) simultáneamente con ella no depende del poder divino: mas, si se dice que existirá, nada se supone todavía; y de aquí es que, como el existir y el no existir del ángel dependen del poder divino, absolutamente hablando; Dios puede hacer que el existir del ángel no sea futuro: pero no puede hacer que no exista, mientras existe; ni que no haya existido, despues de haber existido.

Al 4.º que la duracion del evo es infinita, porque no está limitada por el tiempo; y nada impide admitir que una criatura sea infinita, en el sentido de que no está limitada por otra alguna.

#### ARTÍCULO VI.—Hay solo un evo?

1.º Parece que no hay solo un evo, porque en los libros apócrifos de Esdras (1. 3, c. 4) se lee: *La majestad y poder de los evos están en vos, Señor.*

2.º A diversos géneros corresponden diversas medidas. Pero hay criaturas medidas por el evo (*aviterna*) en el género de las corporales, cuales son los cuerpos celestes; y las hay que son sustancias espirituales, como los ángeles: luego no hay solo un evo.

3.º Siendo el evo espresion de duracion, los seres que tienen un solo evo, tienen una sola duracion. Pero no todos los seres medidos por el evo (*eviternos*) tienen una sola duracion; pues hay unos que reciben la existencia despues de otros, como es de notar principalmente en las almas humanas: luego no hay un solo evo con exclusion de otros.

4.º Los seres, que no tienen dependencia mútua, no parece tienen una misma medida de duracion: pues, si precisamente el tiempo parece ser la única medida de todas las cosas temporales, es porque hay un primer movimiento, que es en cierto modo la causa de los demas, y el primero que se mide por el tiem-

po. Pero las criaturas medidas por el evo (*eviternas*) no dependen las unas de las otras, porque un ángel no es la causa de otro: luego no hay solo un evo.

Por el contrario: El evo es más simple que el tiempo, y se acerca más á la eternidad. Pero el tiempo es uno solo: luego con mucha más razon el evo es uno solo.

**Conclusion.** *Segun la opinion más verdadera, el evo es uno solo.*

**Responderémos,** que respecto á la presente cuestion hay dos opiniones: unos dicen que no hay más que un solo evo, y otros que muchos. Para indagar cuál de estas dos opiniones es la más verdadera, se hace preciso considerar la causa de la unidad del tiempo; porque por el conocimiento de las cosas corporales llegamos al de las espirituales. Ahora bien: algunos dicen que hay unidad de tiempo para todas las cosas corporales; puesto que hay unidad de número para todas las cosas numeradas, y el tiempo es un número, como dice Aristóteles (*Phys.* l. 4, test. 101). Mas este razonamiento tiene poco valor; porque el tiempo no es número, como abstraído de los seres numerados, sino como existiendo en lo numerado (2). De otro modo no sería continuo: diez brazas de paño son continuas, no por el número, sino por lo numerado; y el número que existe en lo numerado, no es el mismo en todos los objetos, sino diverso segun la diversidad de estos (3). Por este motivo asignan otros como causa de la unidad del tiempo la unidad de la eternidad, que es el principio de toda duracion: y segun este parecer todas las duraciones se reducen á una sola, si se considera su principio; pero son muchas, si se atiende á la diversidad de objetos, que reciben su duracion del influjo del primer principio. Otros ven la causa de la unidad del tiempo en la materia primera, que es el primer sujeto del movimiento, cuya medida es el tiempo. Mas ninguna de estas dos opiniones nos parece satisfactoria. En efecto: las cosas, que son una en su principio ó en su sujeto, mayormente cuando estos son remo-

(1) El no existir *ahora*, y el no haber existido ántes.

(2) No es número abstracto (*numerus numerans*), sino concreto (*numerus numeratus*).

(3) Que es en lo que se funda la aritmética, al exigir como condicion indispensable para la adición de números concretos el que estos sean homogéneos.

tos, no lo son absolutamente (*simpliciter*), sino bajo un aspecto determinado (*secundum quid*). La verdadera razon de la unidad del tiempo es pues la unidad del movimiento primero; que, por lo mismo que es el más simple (1), sirve de medida á todos los demas, como dice Aristóteles (Met. l. 10, test. 4). La relacion del tiempo con este movimiento no es pues solamente la que existe entre la medida y el objeto medido, sino tambien la del accidente con el sujeto; y así es como el tiempo recibe de este movimiento su unidad. Mas con respecto á otros movimientos, solo puede admitirse entre ellos la comparacion entre una medida y un objeto medido; y así no es múltiple porque lo sean ellos, puesto que la misma medida puede servir para una multitud de objetos distintos. — Establecido esto, es preciso saber que respecto á las sustancias espirituales se han emitido tambien dos opiniones: unos han dicho con Origenes (Periar. l. 1, c. 8) que «todas» estas sustancias proceden de Dios, con «cierta igualdad»; ó al ménos, como algunos han supuesto, que tal era el origen de muchas de ellas. Otros han pretendido que procedieron de Dios segun cierto grado y órden: San Dionisio parece ser de esta opinion, cuando dice (Cœl. h. c. 10) que «entre las sustancias espirituales las» hay primeras, intermediarias y últimas, «áun en un solo órden de ángeles». Segun la primera de estas opiniones, es preciso decir que hay tantos evos cuantas son las sustancias *eviternas* primeras

iguales: mas, siguiendo la segunda opinion, debe decirse que solo hay un evo; porque, teniendo todo ser por medida al ser más simple de su género, como dice Aristóteles (Met. l. 10, test. 4), el ser de todas las sustancias *eviternas* debe tener por medida al primer ser *eviterno*, tanto más simple, cuanto es el primero. Siendo esta opinion la mejor fundada, como lo demostraremos (C. 47, a. 2), admitimos por el momento que *no hay más que una sola perpetuidad ó evo*.

Al argumento 1.º diremos, que la palabra *evo* suele tomarse á veces como sinónima de *siglo*, que designa un período de duracion de alguna cosa; y en este sentido se empléa dicha palabra en plural, diciéndose muchos evos, como se dice muchos siglos.

Al 2.º que, aunque los cuerpos celestes y las sustancias espirituales difieren en razon de su naturaleza; sin embargo tienen de comun el que su ser es inmutable, y por esto el *evo* es su medida.

Al 3.º que no todas las cosas temporales comienzan á un mismo tiempo; y sin embargo se reconoce la unidad de tiempo, á causa de lo primero (2) que se mide por el tiempo. Del mismo modo todas las sustancias *eviternas*, aunque no todas comienzan al mismo tiempo, tienen no obstante un solo *evo* por razon de la primera de ellas.

Al 4.º que, para que algunos objetos se midan con cierta unidad, no es necesario que esta sea la causa de todos ellos; sino que basta que sea más simple.

(1) Y el más rápido, añade Aristóteles en el pasaje citado por Santo Tomás. Para la cabal inteligencia de este punto y el siguiente, es indispensable leer cuando ménos los textos que preceden á la cita, ó sea, el comienzo del libro décimo. En la traduccion de Azcárate se encuentra en las páginas 271 y si-

guientes.

(2) El movimiento de la esfera celeste; teniendo en cuenta que, como dice Aristóteles en el lugar citado, «la medida primera, por la cual se conoce una unidad, es la unidad misma».

## CUESTION XI.

### De la unidad de Dios.

Tratarémos ahora de la unidad de Dios, acerca de la cual resolverémos cuatro puntos, á saber: 1.º La unidad añade algo al ente?—2.º La unidad es lo opuesto á la pluralidad?—3.º Es Dios uno?—4.º Es Dios eminentemente uno?

#### ARTÍCULO I. — La unidad añade algo al ente?

1.º Parece que la unidad añade alguna cosa al ente: porque todo lo que hay en un género determinado, proviene de alguna adición al ente, que envuelve todos los géneros. Es así que la unidad existe en un género determinado, puesto que ella es el principio del número, que es por sí una especie de cantidad (1): luego la unidad añade algo al ente.

2.º Lo que divide (2) algo que es común, proviene de cierta adición á esto mismo. La unidad y la pluralidad son divisiones del ente: luego la unidad añade alguna cosa al ente.

3.º Si la unidad nada añade al ente, la palabra *uno* y la palabra *ente* serán sinónimas. Pero sería ridículo decir *ente ente*; luego también lo sería decir *ente uno*; lo cual es falso. Por consiguiente la unidad añade algo al ente.

Por el contrario, San Dionisio dice (De div. nom. cap. últ.): «Nada hay de lo que existe, que no participe de la »unidad»; y no sería esto así, si la unidad añadiese al ente algo que le restringiese: luego la unidad nada añade al ente.

**Conclusion.** *La unidad nada real añade al ente, sino únicamente la negación de division.*

**Responderémos** que la unidad nada real añade al ente, sino la negación de division; puesto que la unidad no signi-

fica otra cosa que el ente indiviso: y de aquí que se convierta con el ente. Porque todo ente es simple ó compuesto: el ente simple (3) es indiviso en acto y en potencia; y lo que es compuesto, no tiene ser, en tanto que sus elementos están separados, siendo preciso que estén reunidos, para constituirle como tal compuesto. De donde se deduce evidentemente que el ser de cada cosa consiste en la indivision; y de aquí resulta que cada ente, así como guarda su ser, conserva igualmente su unidad.

Al argumento 1.º dirémos que, habiendo opinado algunos que la unidad transcendental (4), y la unidad matemática, base del número, eran idénticas; se han dividido en opiniones opuestas. Pitágoras y Platon, viendo que la unidad transcendental nada real añade al ente, sino que significa la sustancia del mismo en cuanto indivisa; pensaron que sucedía lo mismo respecto de la unidad, que es base del número. Y, como el número se compone de unidades, creyeron que los números eran las sustancias de todas las cosas. Por el contrario Avicena, considerando que la unidad, que es el principio del número, añade alguna cosa á la sustancia del ente (porque de otra manera el número compuesto de unidades no sería una especie de cantidad), creyó que la unidad transcendental añade también alguna cosa á la sustancia, como lo blanco añade alguna cosa al hombre. Mas esto es evidentemente falso, porque toda

(1) Discreta.

(2) Lógicamente hablando.

(3) Véase la nota 2, p. 46.

(4) La unidad que se convierte con el ente, dice el texto; pero es usual en el lenguaje escolástico el llamarla transcendental.



cosa es una por su sustancia. En efecto: si una cosa determinada fuese *uno* por cualquiera otra, y esta á su vez fuese también *uno* en virtud de otra tercera; esto sería proceder en infinito. Es preciso pues detenerse en lo primero, sosteniendo que la unidad transcendental nada añade al ente; pero que la unidad, que es principio del número, añade alguna cosa perteneciente al género de cantidad.

Al 2.º (1) que nada impide que lo que es divisible de una manera, sea indivisible de otra. Así lo que es numéricamente divisible, es indiviso en cuanto á la especie; de donde viene á resultar que una cosa es única bajo un concepto, y múltiple en otro. Pero, si algo es absolutamente indiviso, ya en lo concerniente á la esencia de la cosa, aunque divisible en lo que no es de su propia esencia, como el ser *único* en sujeto y *múltiple* en los accidentes (2); ya porque es indiviso en acto y divisible en potencia, como lo que es uno en su todo y múltiple en sus partes (3); una entidad de esta naturaleza será una absolutamente, y múltiple bajo algun aspecto, ó sea, *secundum quid*. Inversamente, si algo es indiviso bajo algun concepto, y divisible absolutamente hablando, como acontece cuando es divisible en su esencia ó indiviso segun la razon, ó con referencia á un principio ó causa; en este caso la entidad será múltiple absolutamente, y única en algun sentido (*secundum quid*). Tales son, por ejemplo, las cosas que son múltiples en número y una en especie ó en principio (4). Así pues el ente puede ser uno ó muchos, segun se hable en absoluto, ó de un modo relativo: porque aun la misma pluralidad no estaría comprendida en la idea del ente,

(1) « Muchos hay que no penetran el sentido de esta respuesta, » dice el Cardenal Cayetano, y en conformidad con sus advertencias se han puesto en bastardilla las palabras que contienen la refutación del argumento en contrario. Lo que hay ántes constituye el antecedente lógicamente necesario para la inteligencia de cómo el ente puede decirse uno y múltiple. Se dice que el ente es uno, absolutamente hablando: todo ente es el uno que es, con unidad transcendental; pero, si le consideramos en las partes que le constituyen, ó en los accidentes que puede tener, ó como parte integrante de una colectividad específica ó genérica, ó como una de tantas manifestaciones, como puede tener en principio; en cualquiera de estos casos, aspectos todos relativos del ente, este es múltiple, sin que deje de hallarse en él una unidad, que Santo Tomás indica para cada caso á la conclusión de esta respuesta.

(2) El hombre, uno en su esencia y múltiple en la estatura,

si no lo estuviese de algun modo en la de unidad; pues, como dice San Dionisio (*ibid.*), « no hay pluralidad sin unidad ». Pero los seres múltiples en cuanto á sus partes, son *uno* con relacion al todo; los que son múltiples en cuanto á los accidentes, son *uno* por razon del sujeto; y los que son muchos en número, son *uno* en especie; los que son múltiples en especie, son *uno* en el género; los que son múltiples en sus procedencias, son *uno* con relacion al principio, *del cual proceden*.

Al 3.º que no hay tal juego de palabras, al decir ente uno; puesto que la unidad añade racionalmente alguna cosa al ente.

#### ARTÍCULO II. — La unidad es opuesta á la pluralidad? (5)

1.º Parece que la unidad y la pluralidad no son opuestas; porque lo opuesto no se predica de su opuesto (6). Hemos sentido empero que bajo algun concepto toda multitud era uno (a. 1): luego la unidad no es opuesta á la pluralidad.

2.º Lo opuesto no se constituye por su opuesto; y la unidad constituye la multitud: luego no le es opuesta.

3.º Lo *uno* es opuesto á lo *uno*. A lo mucho (*multo*) se opone lo poco: luego no se le opone lo uno.

4.º Si la unidad es opuesta á la pluralidad, lo es como lo indiviso á lo divisible, y por consecuencia como la privacion se opone al hábito (7). Pero esto parece que repugna; porque de ello se seguiría que la unidad es posterior á la pluralidad, y que se definiría por esta, mientras que al contrario la pluralidad se define por la unidad: luego por esta definicion se

en el color, etc.

(3) El hombre, uno en el todo y múltiple en sus elementos constitutivos, alma y cuerpo.

(4) *Múltiple en número y uno en especie*: lo comprendido bajo una misma definicion; v. gr., el hombre. Múltiple en las operaciones y uno en el principio; v. gr., las diversas operaciones de una facultad.

(5) Aristóteles habia dicho (*Met.* l. 4, t. 10): « La unidad » es opuesta á la pluralidad, lo idéntico á lo diverso, lo semejante á lo desemejante, lo igual á lo desigual. » El presente artículo puede considerarse como una aclaracion de la primera de estas proposiciones.

(6) No se dice, por ejemplo, que lo racional es irracional, que lo negro es blanco.

(7) Véanse las notas 2 y 3 de la pág. 26, y la nota 1 de la pág. 76.

cometería un círculo vicioso, y como tal inadmisible. Luego no hay contradicción entre la unidad y la pluralidad.

Por el contrario, hay oposición entre las cosas, cuyas razones son opuestas. Es así que la razón de la unidad consiste en la indivisibilidad, y la de la pluralidad implica división: luego la unidad y la pluralidad son mutuamente opuestas.

**Conclusion.** *La unidad y la pluralidad son opuestas la una á la otra, pero no de la misma manera: porque la unidad numérica se opone á la pluralidad, como la medida á lo medido; pero la unidad transcendental se opone á la pluralidad, como lo indiviso á lo dividido.*

Responderémos que la unidad y la pluralidad se contraponen, pero de diversos modos: porque la unidad, que es el principio del número, se opone á la pluralidad, que es el número, como la medida se opone á lo medido; puesto que la unidad tiene la razón de primera medida, y el número es la pluralidad medida por la unidad, como se ve (Met. I. 1, test. 12). Pero la unidad transcendental se opone á la pluralidad á modo de privación, como lo indiviso es opuesto á lo dividido.

Al argumento 1.º dirémos, que ninguna privación destruye totalmente el ser; porque la privación, según Aristóteles, es una negación en el sujeto. Sin embargo toda privación remueve algo del ser. Así acontece en el ente por razón de su comunidad, que la privación del ente se funda en el ente, lo cual no sucede en las privaciones de formas espirituales (*especiales*), como de la vista, de la blancura, y de otras semejantes (1). Lo que hemos dicho del ente, es igualmente aplicable á lo uno y á lo bueno, que se convierten con el ente; porque toda privación de lo bueno se funda en algo bueno, así como

la remoción de la unidad se funda en algo que es *uno*. De aquí el que la pluralidad viene á ser cierta unidad, y el mal cierto bien, y el no ente cierto ente: mas esto no es decir que lo opuesto se predica de lo opuesto; porque de estos dos opuestos el uno se toma en un sentido absoluto ó *simpliciter*, y el otro en sentido relativo ó *secundum quid*: pues todo lo que constituye un ente *secundum quid* (como en potencia), es no ente *simpliciter* ó en acto; y lo que es ente *simpliciter* en el género de sustancia, es no ente *secundum quid* en cuanto á alguna cosa accidental del ser. Asimismo lo que es bueno bajo una razón (*secundum quid*), es malo en absoluto (*simpliciter*), y recíprocamente; y de igual manera lo que es uno absolutamente (*simpliciter*) hablando, es múltiple relativamente (*secundum quid*), y viceversa.

Al 2.º que hay dos clases de *todo*: uno homogéneo, que se compone de partes semejantes; y otro heterogéneo, que está formado de partes desemejantes. En un todo homogéneo las partes tienen la misma forma que él: así una parte de agua es agua; y de esta manera se forma lo continuo de sus propios elementos. En un todo heterogéneo cada una de las partes no tiene la misma forma que el todo: una parte de casa no es una casa, como un miembro del cuerpo del hombre no es un hombre. Un todo de esta naturaleza es una multitud. No teniendo las partes de este todo la misma forma que él, la multitud se compone de unidades (2), como una casa se compone de cosas que son no casas (3): no porque estas unidades constituyan la multitud en razón de su indivisibilidad, es decir, en cuanto se oponen á ella; sino según lo que tienen de entidad, como las partes de una casa forman dicha casa, porque

(1) Los seres solo pueden destruirse por aniquilación; las privaciones, como negaciones que son, disminuyen algo, apartan alguna cosa perteneciente al ser, y nada más. En la C. 33, a. 4, al 2.º se verán las clases de privaciones, que admite el Santo. « Hay privaciones de formas especiales, como es la ceguera respecto de la vista; y hay privaciones de formas transcendentales, como es el mal respecto del bien y la unidad respecto de la pluralidad. La diferencia entre ambos géneros de privaciones consiste en que las privaciones de formas especiales quitan totalmente del sujeto la forma, á que son opuestas, pero dejan el sujeto de la tal forma, porque el sujeto puede existir con otra forma; mientras que las privaciones de formas transcendentales no quitan totalmente

» del sujeto lo opuesto á las formas; porque, como lo transe-  
» dental (en sentido metafísico) es lo más universal y comun,  
» si lo hicieran desaparecer totalmente del sujeto las privacio-  
» nes, nada quedaría de su ser, y por lo tanto no habría pri-  
» vación, sino aniquilación: hé aquí por qué el mal no puede  
» hacer desaparecer totalmente el bien, porque entónces no  
» habría privación, sino destrucción del bien » (P. Gerónimo  
de Médicis, *Sum. Theol.*.)

(2) O privaciones de pluralidad.

(3) Téngase cuidado en no confundir las proposiciones negativas con las limitativas ó infinitas; en las primeras la negación afecta á la cópula, y en las segundas al predicado.

son cuerpos, mas no porque ellas sean no casas.

Al 3.º que la palabra *mucho* (1) se toma en dos sentidos : de un modo absoluto, y en tal concepto es opuesta á la unidad ; de otro modo, como significando un cierto exceso, y entonces es opuesta á la palabra *poco*. En el primer sentido dos cosas son un mucho ; en el segundo no.

Al 4.º que uno se opone privativamente á muchos, en cuanto de razon de muchos es ser divisible. Por esta razon es preciso que la division sea anterior á la unidad, no absolutamente, sino segun nuestra manera de comprender (2); porque comprendemos lo que es simple por lo que es compuesto: así definimos el puntó, diciendo que es lo que no tiene partes, ó el principio de la línea. Pero aun lógicamente la multitud es una consecuencia de la unidad ; porque no comprendemos que las cosas divididas tengan razon de multitud, sino dando unidad á todos los miembros de la division. Por eso la unidad entra en la definicion de la multitud, y no esta en la definicion de aquella. Para nuestra inteligencia la division resulta de la negacion del ente. Así lo que concebimos en primer lugar es el ente (3); en segundo que este ente no es esotro, y de aquí nace la idéa de division ; en tercer lugar nos fijamos en la unidad del ente ; y por último en la multitud.

### ARTÍCULO III. — Dios es uno ? (4)

1.º Parece que Dios no es uno ; porque se ha dicho (I Cor. 8, 5) : *Hay muchos Dioses y muchos Señores*.

2.º La unidad, que es principio del número, no puede afirmarse de Dios ; porque no le podemos atribuir cantidad alguna : tampoco la unidad transcenden-

tal, que supone privacion ; y esta es una imperfeccion incompatible con Dios. Luego no debe decirse que Dios es uno solo.

Por el contrario : escrito está (Deut. 6, 4): *Escucha, Israel, el Señor tu Dios, es único Dios*.

Conclusion. *Por lo mismo que es absolutamente simple é infinitamente perfecto, Dios es absolutamente uno; y de él dimana el orden, que reina en todo el universo*.

Responderémos, que puede demostrarse la unidad de Dios con tres argumentos : 1.º Por su simplicidad. Es evidente que lo que singulariza al individuo y lo constituye tal (*hoc aliquid*), no puede en manera alguna convenir á otros muchos individuos (5) : así lo que constituye á Sócrates hombre, es comun á muchos hombres ; pero aquello, por lo que este hombre (*hic homo*) es Sócrates, no puede convenir más que á él solo. Si pues Sócrates fuese hombre, por la misma razon que es tal hombre ; como no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que sucede precisamente con Dios. Porque el mismo Dios es su propia esencia, como lo hemos demostrado (C. 3, a. 3) : luego por la misma razon es *Dios* que es *este Dios* ; y por consiguiente es imposible que haya muchos Dioses. 2.º Por su perfeccion infinita. Hemos visto (C. 4, a. 2) que Dios comprende en sí toda la perfeccion del ser. Si hubiera muchos Dioses, sería preciso que hubiera entre ellos alguna diferencia ; y por lo tanto algo que conviniera á uno, no convendría al otro. Si esto fuera así, á uno de ellos le faltaría alguna perfeccion ; y el que se viera privado de ella, no sería absolutamente perfecto (6). Hé aquí por qué es imposible que haya muchos Dioses : aun

(1) *Multum*. En castellano no tiene tanta fuerza la objecion ; porque la palabra *mucho* se refiere casi siempre á la cantidad, denotando exceso.

(2) « Bajo el aspecto de la nocion sensible la pluralidad es anterior á lo indivisible » (*Met. de Arist.* l. 10, t. 9, ó p. 278 en la version de Azcárate).

(3) « ... en el sentido de que al mismo tiempo que en un objeto dado la razon no percibe sino confusamente las perfecciones ó partes actuales y predicados, que en él se hallan contenidos, percibe con distincion la razon de ser. » (P. Cefirino, *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, p. 211). El capítulo, á que se refiere esta cita, tiene por epigrafe *Si et ente es el primer objeto de nuestro entendimiento*.

(4) Contra el politeísmo bajo todas sus formas, ó sea, desde el fetiquismo, que admite tantos dioses como criaturas, hasta el maniqueísmo, que supone la dualidad de principios ; doctrinas manifiestamente opuestas á la fe católica, cuyo simbolo, tal cual lo emplea la Iglesia en el ejercicio de su culto, comienza : *Credo in unum Deum, vero in solo Dios*.

(5) « Coincide esta demostracion con la de Ricardo de San Víctor (De Trin. l. 1, c. 17) ; pero la del testo es más concisa y clara » P. Nicolai.

(6) « Anaxágoras, segun Aristóteles (*Met.* l. 1), proclamó la necesidad de una inteligencia, causa del concierto y orden universal ; idénticas afirmaciones hace Platon en el *Timeo* y Pitágoras, citado por San Clemente de Alejandría » P. Nic.

los filósofos antiguos (1) en fuerza de esta misma verdad, al reconocer un principio infinito, lo aceptaron como único.

3.º Por la unidad del mundo. Todo lo que existe se halla dispuesto de manera, que todas las criaturas están ordenadas con reciprocidad, sirviendo unas á otras. Pero las cosas, que son diversas, no concurrirían á un solo orden, si no estuvieran ordenadas por algo único. En efecto: la unidad del orden resulta mejor de la direccion de uno solo, que de la de muchos; porque la unidad es causa propia (*per se*) de la unidad; mientras que la multitud no es causa de la unidad, sino accidentalmente, es decir, en cuanto es una bajo algun aspecto (2). Siendo el primer ser infinitamente perfecto por sí mismo y no por accidente (3) (*per se, et non per accidens*); es preciso que este primer ser, que reduce todo á un solo y mismo orden, sea absolutamente uno: y tal es Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol recuerda el error de los que adoraban á muchos Dioses, considerando á los planetas, las estrellas, y cada una de las partes del mundo, como otras tantas divinidades; y por esto dice á continuacion: *Mas para nosotros un solo Dios, etc.*

Al 2.º que la unidad como principio del número no se aplica á Dios, sino solamente á los objetos materiales. Porque la unidad así entendida pertenece al género de las cosas matemáticas, que tienen su existencia en la materia; aunque existen separadas de esta segun la razon: pero la unidad transcendental es una entidad metafísica, cuya existencia es independiente de la materia. Y, aunque en Dios no hay privacion alguna; sin embargo, en razon de nuestro modo de entender, le conocemos, descartando de su nocion todo lo que no sea él (4). Así nada impide que afirmemos de él alguna cosa que indica privacion, como cuando decimos que es incorpóreo, y que es infinito. En este mismo sentido decimos que es uno.

#### ARTÍCULO IV. — Dios es eminentemente (*maximé*) uno?

1.º Parece que Dios no es por excelencia uno. La unidad supone en efecto la privacion de toda division. Es así que una privacion no es susceptible de más ni de ménos. Luego Dios no es más uno que las otras cosas, que son unas.

2.º Parece que nada hay más indivisible que lo que es indivisible á la vez en acto y en potencia, como el punto y la unidad. Es así que un ser es tanto más uno, cuanto es más indivisible: luego Dios no es más uno que la unidad y el punto.

3.º Lo que es bueno por esencia, es por excelencia bueno: luego lo que es uno por su esencia, es excelentemente uno. Es así que todo ente es uno por su esencia, como lo demuestra Aristóteles (*Met.* l. 1, test. 3). Luego todo ente es sumamente uno, y por consiguiente Dios no es más uno que los demas entes.

Por el contrario. Dice Boecio (*De cons.* l. 5, c. 8): «Entre todas las cosas, » que se dicen una, la unidad de la divina Trinidad ocupa el primer lugar.»

**Conclusion.** *Siendo Dios el Ente Supremo y el más indiviso, es por lo mismo soberanamente uno.*

Responderémos que, siendo uno el ente indiviso, para que algo sea sumamente uno, es preciso que sea tambien por excelencia ente al par que eminentemente indivisible. Este doble carácter conviene solo á Dios: él es el ente por excelencia, puesto que no tiene un ser limitado por naturaleza alguna, á la cual se una; sino que es el mismo ser subsistente, ilimitado en todos conceptos. Él es tambien absolutamente indiviso, porque no puede ser dividido en acto ni en potencia por modo alguno de division, siendo simple bajo todo aspecto, como lo hemos demostrado (*C.* 3, a. 7): luego es evidente que *Dios es por excelencia uno.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la privacion en sí misma no sea susceptible de más ni de ménos; sin em-

(1) « Argumento empleado ya por Tertuliano (*Adversus Marcionem*, l. 1, c. 5) ». P. Nicolai.

(2) Véase la respuesta al 2.º en el artículo precedente.

(3) *Prima et per se*: el sentido de estas palabras fué explicado por el Santo Doctor en la C. 8, a. 4.

(4) *Per modum privationis et remotiois.*

bargo, según que lo es su opuesto (1), aun las mismas privaciones se espresan por el más y el ménos. Así, según que un ser es más ó ménos divisible ó dividido, ó no lo es de modo alguno, se dice que es más ó ménos uno, ó sumamente uno.

Al 2.º que el punto y la unidad, que es el principio del número, no son entes del grado más elevado, puesto que tienen necesidad de existir en algun sujeto: no

son pues ni el uno ni la otra todo lo uno que pudieran ser; porque, como el sujeto no es sumamente uno, á causa de la diferencia que hay entre él y su accidente, tampoco este lo es.

Al 3.º que, aunque todo ente sea uno por su sustancia, no por esto la sustancia de cada ente produce de igual manera la unidad; puesto que en los unos la sustancia está compuesta de multitud de partes, y en los otros no.

## CUESTION XII.

### Cómo conocemos á Dios?

Después de haber considerado lo que es Dios en sí mismo, nos resta examinar lo que es con respecto á nuestro conocimiento, es decir, de qué manera le conocen las criaturas; cuya materia tratarémos en trece artículos, á saber: 1.º Puede algun entendimiento creado ver la esencia de Dios? — 2.º El entendimiento ve la esencia de Dios mediante alguna semejanza creada? — 3.º La esencia de Dios puede ser vista por los ojos corporales? — 4.º Hay alguna sustancia intelectual creada, capaz por sus medios naturales de ver la esencia de Dios? — 5.º La inteligencia creada tiene necesidad, para ver la esencia de Dios, de alguna luz creada? — 6.º Entre las criaturas, que ven la esencia de Dios, la ve una más perfectamente que otra? — 7.º Alguna inteligencia creada puede comprender la esencia de Dios? — 8.º La inteligencia creada, que ve la esencia de Dios, lo conoce todo en ella? — 9.º Lo que conoce en la esencia de Dios, lo conoce por algunas semejanzas? — 10.º Conoce á la vez todo lo que ve en Dios? — 11.º En el estado de la vida presente puede algun hombre ver á Dios en su esencia? — 12.º Podemos conocer á Dios en esta vida por la razon natural? — 13.º Sobre el conocimiento que tenemos de Dios por la razon natural, puede haber en esta vida otro conocimiento, que sea efecto de la gracia?

#### ARTÍCULO I. — Alguna inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia? (2)

1.º Parece que ninguna inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia: porque San Juan Crisóstomo, esplicando (Hom. 14) estas palabras de San Juan: *Nadie ha visto jamas á Dios* (Joann. 1), dice que «no solamente los profetas, pero » ni los ángeles, ni los arcángeles, han » visto lo que es Dios; porque cómo lo » que es de naturaleza creada, podrá ver

(1) El hábito ó forma, de que despoja la privación. Aun cuando las tinieblas no son susceptibles de más ni de ménos; sin embargo, por relacion á su opuesto, la luz, se dice que hay más ó ménos tinieblas, según es menor ó mayor la cantidad de luz, de que nos vemos privados: es ejemplo citado muy oportunamente por el P. Médicis (obra citada).

» lo que es increado?» Y San Dionisio, hablando de Dios, dice (De div. nom. c. 1) que «no es accesible ni á los sentidos, ni á la fantasía, ni á la opinion, ni » á la razon, ni á la ciencia.»

2.º Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Dios es infinito, como lo hemos demostrado (C. 7, a. 1). Luego no puede ser conocido como él es.

3.º Una inteligencia creada no puede conocer más que las cosas existentes. Porque lo primero que cae bajo el domi-

(2) Contra los herejes llamados trinitarios, y contra los discípulos de Amaury y de Arnaldo, que negaban al hombre y aun á los ángeles la posibilidad de ver á Dios en su esencia: error condenado por la Iglesia en diferentes ocasiones, y espresamente con respecto á Amaury en el Concilio 4.º de Letran (Extr. de Summa Trin. et. fide cathol.).

nio de la inteligencia, es el ente. Pero Dios no es existente, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 1 y 2), sino que está sobre toda existencia; luego no es inteligible, sino que está sobre toda inteligencia.

4.º Es preciso que haya cierta proporcion entre el sujeto que conoce y el objeto conocido; puesto que el conocimiento de un objeto es una perfeccion del que lo posee. Pero no hay proporcion alguna entre la inteligencia creada y Dios; puesto que media infinita distancia entre una y otro: luego una inteligencia creada no puede ver la esencia de Dios.

Por el contrario: dice San Juan (3, 2): *le verémos así como él es.*

*Conclusion. Consistiendo la última felicidad del hombre en la operacion más elevada de su inteligencia, que es la vision clara de la esencia divina por el entendimiento; es cierto que una inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia.*

Responderémos que, siendo todo ente cognoscible en cuanto es (1) en acto; Dios, que es un acto puro sin mezcla alguna de potencia, es en sí ó en cuanto está de su parte lo más cognoscible. Empero lo que es en sí más cognoscible, no lo es al entendimiento particular por causa de la superioridad ó esceso de lo inteligible sobre el entendimiento. Así el sol, que es de todos los objetos materiales el más visible, no puede ser visto por el murciélago á causa del esceso de luz. Teniendo esto en cuenta algunos filósofos (2), supusieron que ningun entendimiento creado podia ver la esencia de Dios. Mas esta opinion es infundada: por-

que, consistiendo la suprema felicidad del hombre en su operacion más elevada, que es la operacion del mismo entendimiento, si tal entendimiento creado no pudiese jamás ver á Dios en su esencia; el hombre, ó nunca gozaria de la soberana felicidad, ó esta consistiria en otra cosa que en Dios: lo cual es contrario á la fe. Porque la perfeccion última de la criatura racional se halla en Dios, que es el principio de su ser; pues tanto más perfecto es un ser, cuanto más se acerca á su principio (3): lo cual se ve igualmente aun prescindiendo del racionio (4); porque es innato en el hombre el deséo natural de conocer la causa al contemplar el efecto, y esto es lo que produce en él la admiracion. Luego, si el entendimiento humano no se pudiera elevar á la causa primera de las cosas, este deséo de la naturaleza quedaria frustrado. *Es preciso pues reconocer absolutamente que los bienaventurados ven á Dios en su esencia.*

Al argumento 1.º dirémos, que uno y otro autor hablan de la vision de comprension. Así en San Dionisio ántes del pasaje citado se lee: «El es absolutamente » mente incomprendible á todos, y no es » accesible á los sentidos, etc.» Y San Juan Crisóstomo añade á continuacion: «Llama aquí vision á la consideracion » ciertísima del Padre, y á la compren- » sion en el mismo alto grado que el Pa- » dre la tiene del hijo».

Al 2.º que el infinito, que se refiere á la materia no perfeccionada por la forma, es desconocido en sí mismo; porque todo conocimiento se adquiere mediante una forma (5): pero el infinito, que es tal

(1) *Unumquodque cognoscibile est in quantum est actu.* «El objeto del entendimiento puede ser ó adecuado ó proporcionado. Es objeto adecuado del entendimiento, lo que puede ser conocido por esta potencia, considerada absolutamente en sí misma; y objeto proporcionado, lo que conviene con el entendimiento en su estado actual de union del alma con el cuerpo. — Todo lo que es ó puede ser, es objeto del entendimiento simplemente considerado..... Nótese que bajo la palabra ser se entiende aquí el ser que constituye la esencia de las cosas, no el ser por el cual la esencia es determinada en los individuos. De donde se infiere que la esencia de las cosas es el objeto propio del entendimiento. El objeto proporcionado del entendimiento es la esencia de la cosa material, abstraída de las condiciones materiales.» Esta verdad se demuestra, etc. (Orti y Lara, *Psicología*, 1876, núms. 61, 62 y 63) donde se encuentran perfectamente compendiadas las nociones indispensables sobre esta materia.

(2) «San Gregorio hace tambien esta alusion indefinida » (Lib. 18, Mor. c. 28). Lo indudable es que renovaron seme- » jante doctrina Abelardo y Amaury, además de los Armo-

» nios». P. Nicolai.

(3) Se entiende del principio último, estricto al ser, y de quien este ha recibido precisamente el ser (Santo Tomás, *In lib. 4, Sent. Dist. S. C. 1, a. 1, ad 1.ºm*).

(4) La doctrina que se viene combatiendo.

(5) «Siendo el entendimiento indiferente de por sí, para » conocer esta ó aquella esencia; necesita en cada acto una » forma, que lo determine á conocer una mejor que otra, cuya » forma no puede ser diferente del objeto conocido. Esta for- » ma de los objetos, considerada como principio del conoci- » miento, no segun su naturaleza real, es la especie intelli- » gible » (*Psicología* de Orti y Lara, núm. 66). «Las formas de » que hablaban Aristóteles y los Escolásticos, al tratar de la » posibilidad y existencia de la materia sin la forma, y de » esta sin aquella, son las formas que llamaban sustanciales, » muy distintas por cierto, y que nada tienen que ver con las » formas sensibles é inteligibles, de que hablaban al tratar del » conocimiento sensible é intelectual » (P. Cef. *Estudios filo- » sóficos sobre Santo Tomás*, t. 3, p. 58). Véase la nota 5, pág. 81.

por parte de la forma no limitada por la materia, es por sí mismo perfectamente conocido. En este segundo sentido, y no en el primero, es Dios infinito, como lo hemos probado (C. 7, a. 1).

Al 3.º que, cuando se dice que Dios no es existente, esto no significa que no exista de ningún modo; sino que está sobre lo que existe, puesto que él mismo es su existencia. Por lo que no se deduce de ahí que no pueda ser conocido de ninguna manera; sino que escende á todo conocimiento, en lo cual consiste el no ser comprendido.

Al 4.º que se distinguen dos clases de proporcion: una de ellas es determinada relacion de una cantidad á otra; y en este sentido el doble, el triple y lo igual son especies de proporcion (1): la otra consiste en una relacion cualquiera de un ser con otro; y así puede haber proporcion entre la criatura y Dios, en el sentido de que hay de la una al otro relacion, como de efecto á causa y como de potencia á acto. Bajo este aspecto una inteligencia creada puede ser capaz de conocer á Dios.

**ARTÍCULO II. — La esencia de Dios es vista por el entendimiento creado mediante alguna semejanza? (2)**

1.º Parece que la inteligencia creada ve la esencia de Dios mediante alguna semejanza: porque se dice (1 Joann. 3, 2): *Sabemos que, cuando él aparezca, seremos semejantes á él, y le veremos tal cual es.*

2.º San Agustín dice (De Trin. Dei, l. 9, c. 11): «Cuando conocemos á Dios, se forma de él en nosotros una semejanza».

(1) La llamada en Matemáticas, no proporcion, sino razon geométrica ó por cociente, segun Prisco (*Filosofía especulativa*, t. 1, c. 2, n. 17). Sin embargo Aristóteles (Met. I. 5), comentado por Santo Tomás, hace estensiva la idea de proporcion ó relacion (*relatio, ratio, rason*) á la razon aritmética ó por diferencia.

(2) La doctrina de este artículo ha recibido la sancion de la Iglesia en el Concilio 4.º de Letran y en el Florentino (*ib.*): el Papa Benedicto XI lo hizo constar de nuevo (Extrav. *Benedictus Deus*). Es doctrina de la Sagrada Escritura, como se verá en el texto.

(3) En el cuerpo del artículo se esplican ambas proposiciones, que tienen una importancia suma, para comprender la teoría ideológica de Santo Tomás.

(4) *Specularis* (de *speculum*, espejo): otros leen *speculativa*.

(5) «No es ménos evidente, que en la mayor parte de nuestros conocimientos actuales el objeto preconcebido no existe dentro de nosotros en sí mismo, ó sea, segun el modo de ser, que tiene fuera de nuestra alma. Cuando pienso so-

3.º El entendimiento en acto es lo inteligible en acto, como el sentido en acto es lo sensible en acto (3). Pero no hay conocimiento ni sensacion, sino en tanto que el sentido es informado por una semejanza del objeto sensible, y el entendimiento por una semejanza de la cosa entendida. Luego, si un entendimiento creado ve á Dios en acto, es preciso que le vea por medio de alguna semejanza.

Por el contrario, San Agustín dice (De Trin. l. 15, c. 9) que «en estas palabras del Apóstol: *vemos á Dios ahora como en un espejo y en enigma*», bajo el nombre de espejo y de enigma pueden entenderse designadas por él cualesquiera semejanzas acomodadas, para conocer á Dios». Pero ver á Dios en su esencia no es vision enigmática ó especular (4), sino lo contrario: luego no se ve la esencia divina por semejanzas.

**Conclusion.** *La esencia divina no es vista por el entendimiento creado mediante alguna semejanza por parte de la divina esencia; sino que la aprende y ve confortado por alguna semejanza por parte del mismo entendimiento creado, siendo esa semejanza la luz de la gloria.*

Responderémos, que tanto para la vision sensible, como para la vision intelectual, se requieren dos condiciones: la facultad de ver, y la union del objeto visto con la vista. Porque no existe la vision en acto, si el objeto visto no existe de alguna manera en el sujeto que lo ve. En cuanto á las cosas corporales, es evidente que el objeto, visto no puede estar por su esencia en el sujeto que lo ve, sino solamente por su semejanza (5): así la

» bre la naturaleza y propiedades del mármol (por ejemplo), » del sol, de las estrellas, de las plantas, existe ciertamente » una especie de union y union muy íntima entre estos objetos y mi pensamiento; y sin embargo ni el mármol, ni el » sol, ni las estrellas y plantas existen realmente dentro de » mí. Luego entre el objeto real, tal cual existe fuera del » alma y que es la cosa conocida, y el acto mismo con que se » percibe dicho objeto, ó si se quiere, entre el objeto pensado » y el pensamiento es preciso admitir alguna cosa, que ponga » en contacto estos dos extremos, y sirva de razon suficiente » á la union íntima, que observamos entre el acto intelectual » y el objeto pensado. Ese *algo*, que hace pasar al entendimiento del estado de potencialidad ó pasividad al estado de » actualidad, constituyéndole en razon de principio próximo » de la accion de conocer; ese *algo*, que le obliga á dirigir su » actividad sobre tal ó tal objeto, removiendo de él la indiferencia é indeterminacion objetiva, en que se halla por sí mismo; ese *algo*, que sirve de lazo misterioso entre el acto » de conocer y el objeto conocido, segun existe fuera de nues-

semejanza de una piedra está en el ojo del que la ve en acto, mas no la sustancia de la piedra. Si el principio de la potencia visiva y el objeto, que se ve, fuesen una sola y misma cosa; sería preciso que el que ve, recibiera de la cosa, tanto la facultad visiva, como la forma, mediante la cual la percibe.

Ahora bien: es evidente que Dios es el autor de nuestra facultad intelectual, y que puede ser visto por el entendimiento. Y, puesto que la potencia intelectual de la criatura no es la esencia de Dios (1); no puede ser más que una participativa semejanza de él, que es el primer entendimiento. Por este motivo la potencia intelectual de la criatura es llamada cierta luz inteligible, como derivada de la primera luz; ya se entienda de la potencia natural, ya de cualquiera perfeccion sobrenatural de la gracia ó de la gloria (2). Requiere pues, para ver á Dios, alguna semejanza de Dios por parte de la potencia visual, por la cual el entendimiento se halle en condiciones de verle. Pero por parte de la cosa vista, cuya union con el sujeto es necesaria de algun modo, para constituir la vision, se debe reconocer que no hay semejanza creada, por la cual se pueda ver la esencia divina.

1.º Porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 1), « las imágenes de las » cosas de un orden inferior no pueden en » manera alguna hacernos conocer las de » un orden superior; así como no se puede » conocer la esencia de una sustancia incorpórea por la especie de otra corpórea ». Mucho ménos por consiguiente

« tra alma, es lo que Santo Tomás apellida especie ó idea im- » presa y tambien especie ó idea inteligible, semejanza, forma del » objeto conocido: species impressa, similitudo rei, o forma cogiti, » species intelligibilis » (P. Cel. Estudios filosóficos sobre Santo Tomás, t. 3, p. 22).

« Cualquiera que haya sido, dice el mismo autor (ib. p. 26), » la exactitud del pensamiento y lenguaje de los demas esco- » lásticos, es absolutamente incontestable que Santo Tomás, » al denominar á las ideas intelectuales semejanza del objeto, forma de la intelccion, idea, especie inteligible, y muy pocas ve- » ces imagen del objeto, estaba muy léjos de entender por estos » nombres imágenes ó semejanzas propiamente dichas, ni aná- » logas á las representaciones sensibles. Luego (ib. p. 28) es » absolutamente inexacto el atribuir á Santo Tomás la doc- » trina de las ideas-imágenes, en el sentido que se da comun- » mente á esta palabra ».

(1) Sopena de incurrir en el panteísmo, al afirmar lo contrario.

(2) Potencia natural, para conocer á Dios en la vida presente, como nuestro fin último; potencia sobrenatural de la gracia, para conocerle mediante la fe; y potencia sobrenatural de la

se podría ver por cualquiera especie creada la esencia de Dios.

2.º Porque la esencia de Dios es su mismo ser, como lo hemos probado (C. 3, a. 4), lo cual no puede decirse de ninguna forma creada (3). Luego ninguna forma creada puede ser una semejanza, que represente la esencia de Dios al que la ve.

3.º Porque la divina esencia es algo ilimitado, que contiene en sí de un modo eminentísimo todo lo que puede ser significado y entendido por un entendimiento creado. Y esto de ningun modo puede ser representado por especie alguna creada; puesto que toda forma creada se halla determinada bajo algun concepto, ya sea de sabiduría, ó de virtud, ó de la misma existencia, ó cosa semejante. Por consiguiente, decir que se ve á Dios por una semejanza, es decir que no se le ve en su esencia (4); lo cual es erróneo. Es preciso admitir pues que, para ver la esencia de Dios, se requiere por parte de la potencia visiva alguna semejanza, es decir, la luz de la divina gloria (*lumen divina gloria*), que conforte al entendimiento, para ver á Dios, segun la expresion del Salmista (Ps. 35, 10): *En tu luz verémos la luz*. Mas ninguna semejanza creada puede hacernos ver la esencia de Dios; puesto que no hay ninguna, que la represente tal, cual ella es en sí.

Al argumento 1.º dirémos, que San Juan habla de la semejanza procedente de la participacion de la luz de la gloria (5).

Al 2.º que San Agustin habla en el

gloria, para conocerle como los bienaventurados intuitivamente, ó tal cual es, *sicuti est*. (P. Médicis. *Summa Theologica*). « El Dios, que Krause dice que ve en su intuicion del ser, principio absoluto de la ciencia, es el ser universal y abstracto, que tiene su fundamento en las cosas criadas; un Dios tan ideal y quimérico como el espacio infinito, el tiempo infinito, la fuerza física infinita, la humanidad infinita; ideales » puros de la razon de Krause, sueños y delirios criminales » de un espíritu ateo » (Ortiz y Lara, *Lecciones sobre el sistema de Krause*, al fin de la lec. 3). Véase el a. 4.

(3) Aunque la especie inteligible sea, como queda dicho, la forma de la intelccion; al hablar aquí de forma creada, se comprende que es la forma, que da la existencia y tal existencia á una cosa, de la cual la especie inteligible es la semejanza. Tambien pudiera interpretarse la forma como sinónimo de especie ó semejanza; y entonces creada se referiría, no á la forma en sí misma, sino al objeto que representase.

(4) Toda vez que dicha semejanza no existe.

(5) Que es una semejanza, que en el cuerpo del artículo se ha llamado *ex parte potentis visivae*, subjetiva, ó por parte de la potencia visual del sujeto.



pasaje aducido del conocimiento de Dios, tal cual se tiene en esta vida (1) como viadores.

Al 3.º que la esencia de Dios es su mismo ser ó existencia. Por consiguiente, como las otras formas inteligibles, que no son su ser, se unen al entendimiento, que las percibe, en razon de algun modo de ser, por el cual le informan, constituyéndolo en acto (2); así la esencia divina se une al entendimiento creado, como objeto conocido en acto, constituyendo por sí misma al entendimiento en acto.

### ARTÍCULO III.—Puede verse la esencia de Dios con los ojos corporales? (3)

1.º Parece que se puede ver la esencia de Dios con los ojos corporales; porque se dice (Job; 19, 26): *Yo veré á Dios en mi carne*, y (47, 5): *Por oída de oreja te he oído, mas ahora te ve mi ojo*.

2.º San Agustin dice (De civit. Dei, l. 22, c. 29) que «la vista de los glorificados será la más penetrante, no para que vean á más distancia que segun algunos ven las serpientes ó las águilas; pues, por perspicaz que sea la vista de estos animales, no pueden ver más que las cosas corporales; sino para que vean aun las cosas incorpóreas». Pero el que puede ver las cosas incorpóreas, puede ser elevado hasta la vision de Dios: luego el ojo glorificado puede ver á Dios.

3.º El hombre puede ver á Dios por vision imaginaria; porque se dice (Is. 6, 1): *Yo he visto al Señor sentado sobre un trono*. La vision imaginaria tiene su origen en los sentidos; puesto que la fantasia es un movimiento producido por el sentido en acto (4), segun se dice (De anima, l. 3, c. 3, test. 160). Luego Dios puede ser visto por medio de la vision sensible.

Por el contrario. San Agustin dice (Lib. De videndo Deum ad Paulinam, epist. 152, c. 9): «Nadie jamás ha

» visto á Dios ya en esta vida, como Él es; ya en la vida de los ángeles, como se ve este visible universo mediante la corporal vision ».

Conclusion. *Siendo Dios absolutamente incorpóreo, no puede ser visto por ningun sentido interno ni externo.*

Responderémos, que es imposible ver á Dios por el sentido de la vista, ni por cualquier otro sentido ó potencia de la parte sensitiva: porque toda potencia de esta naturaleza es el acto de un órgano corporal, como veremos (a. 4; y C. 78). Pero el acto es siempre proporcionado á aquello, de que es acto: luego ninguna potencia de esta clase puede ir más allá de las cosas materiales. Y, como Dios es inmaterial, segun hemos dicho (C. 3, a. 1); no puede ser visto ni por los sentidos, ni por la imaginacion, sino por solo el entendimiento.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando Job dice: *Yo veré en mi carne á Dios mi Salvador*, esto no significa que le verá con los ojos carnales; sino que le verá, existiendo en carne despues de la resurreccion. De igual modo, cuando dice: *Ahora te ve mi ojo*, se entiende que habla de la vista del espíritu, como dice el Apóstol (Ephes. 1, 17 y 18): *Os dé espíritu de sabiduría y de revelacion, por su conocimiento iluminados los ojos de vuestro corazon*.

Al 2.º que San Agustin se espresa en este pasaje condicionalmente y como cuestionando, segun consta por lo que antecede: «los ojos glorificados gozarán de una vista mucho más penetrante, si con ellos se ve aquella naturaleza incorpórea»; y despues determina este pensamiento, diciendo: «es muy creíble que veremos entónces los cuerpos, que formarán el nuevo cielo y la nueva tierra, como veremos con brillantísima claridad á Dios en todas partes, y gobernando todo el mundo material; no como ahora percibimos con el entendimiento los

(1) Es decir, habla de una semejanza imperfecta, cual es la que pueden darnos de Dios sus criaturas.

(2) Nota 5, pág. 80.

(3) La doctrina de este artículo, aunque no tiene en su apoyo una definicion terminante de la Iglesia, está tan en armonía con la fe, que, de sostener la opinion contraria, se iría á parar al antropomorfismo.

(4) «Puede decirse que la imaginacion (*fantasia*) está indisolublemente unida á la sensacion (*el sentido en acto*); porque

» sin la sensacion este movimiento particular, á que damos el nombre de imaginacion, no se produce » (B. Saint-Hilaire, *Psicología de Aristóteles, Plan del libro tercero*, version castellana de Azcárate, t. 1, p. 85). «La teoría de la imaginacion en Aristóteles es oscura, y puede dar ocasion á alguna mala inteligencia; pero es un punto, que mostró con la mayor evidencia que la imaginacion, por más que se apoye en la sensacion, es sin embargo perfectamente distinta de ella». (Ib. prelacio, p. 13).

» atributos invisibles de Dios por medio de  
 » sus criaturas; sino como á los hombres,  
 » en medio de los cuales vivimos y nos  
 » movemos, despues de verlos, no creemos  
 » que viven, sino que lo vemos». De donde  
 se deduce claramente que San Agustin  
 entiende que los ojos glorificados verán á  
 Dios, como ahora ven nuestros ojos la  
 vida de otro. Mas la vida (1) no se ve por  
 el ojo corporal, como visible por sí misma  
 (*per se*), sino como sensible accidental-  
 mente (*per accidens*); lo cual no se conoce  
 por el sentido, y sí en verdad, mediante  
 este, por otra potencia cognoscitiva (2).  
 Y el que el entendimiento conozca la pre-  
 sencia divina por medio de los cuerpos  
 apenas vistos, proviene de dos causas:  
 de la perspicacia del entendimiento, y del  
 resplandor de la luz divina en los mismos  
 cuerpos renovados.

Al 3.º que en la vision imaginaria no  
 se ve la esencia de Dios, sino una forma,  
 que se produce en la imaginacion, y que  
 representa á Dios por algun modo de se-  
 mejanza; á la manera que en las Sagra-  
 das Escrituras se describe metafóricamente  
 lo divino (3) por medio de cosas  
 sensibles (4).

**ARTÍCULO IV. — Puede algun enten-  
 dimiento creado con sus medios naturales ver  
 la esencia de Dios? (5)**

1.º Parece que algun entendimiento  
 creado puede con sus medios naturales  
 ver la esencia de Dios: porque San Dio-  
 nisio dice (De div. nom. c. 4) que «el  
 » ángel es un espejo puro, muy brillante,

» que recibe (si es permitido hablar así)  
 » toda la belleza de Dios». Pero se ve una  
 cosa, cuando se ve un espejo que la re-  
 produce. Luego, conociéndose el ángel  
 á sí mismo por sus medios naturales, pa-  
 rece que puede conocer por ellos la  
 esencia divina.

2.º Aquello, que es sumamente visible,  
 lo es ménos para nosotros en razon de la  
 debilidad de nuestra vista, sea corporal ó  
 intelectual: pero en el entendimiento del  
 ángel no hay defecto alguno; luego, siendo  
 Dios sumamente inteligible en sí mismo,  
 parece que debe ser tal para el ángel; y  
 que, si este puede conocer otras cosas in-  
 teligibles por sus medios naturales, mu-  
 cho más á Dios.

3.º Los sentidos corporales no pueden  
 llegar al conocimiento de una sustancia  
 incorpórea, puesto que está sobre la natu-  
 raleza de los mismos. Si pues ver á Dios  
 en su esencia está sobre la naturaleza de  
 todo entendimiento creado, parece que  
 ningun entendimiento creado puede al-  
 canzar á ver la esencia de Dios; lo cual  
 es un error, como se ha demostrado (a. 1):  
 luego parece que es natural al entendi-  
 miento creado el ver á Dios.

Por el contrario, San Pablo dice: *La  
 gracia de Dios la vida eterna* (Rom. 6,  
 23). Pero la vida eterna consiste en la  
 vision de la esencia divina, segun las pa-  
 labras (Joan. 17, 3): *Esta es la vida  
 eterna, que te conozcan á tí solo Dios  
 verdadero*. Luego el entendimiento crea-  
 do puede ver la esencia de Dios por la  
 gracia, mas no por la naturaleza.

**Conclusion.** *Siendo la esencia divina*

(1) «Nosotros, dice el P. Cef. (*Filosofía elemental*, t. 2. pá-  
 gina 254), no poseemos el conocimiento intuitivo ni com-  
 prensivo de lo que constituye la esencia íntima de la vida»,  
 es decir, la vida no es *cosa visible por sí misma*, es percibida  
 por los sentidos en la hipótesis de que el ser viviente la ma-  
 nifiesta por fenómenos capaces de impresionar nuestros senti-  
 dos, que es á lo que llamó el P. Lacordaire *vida exterior*. «En  
 » la actualidad, decia este elocuentísimo dominico, andamos  
 » como podemos de la vida exterior á la íntima: porque, si no  
 » se nos hubiera concedido el don de juzgar de lo interior  
 » por lo exterior; si nuestra vida eterna fuera otra cosa que  
 » una transpiracion permanente de nuestra vida íntima; seriamos  
 » como solos espectros los unos para los otros, pasaríamos sin  
 » vernos, cual máscaras que se cruzan de noche» (*Conferen-  
 cias de Nuestra Señora de Paris*, 1.ª de 1846, t. 5, p. 7, version  
 castellana, Madrid, 1852).

(2) Texto irreprochable, para defender á Santo Tomás con-  
 tra los que de mala fe, ó sin conocer sus obras, le afilian al sis-  
 tema sensualista de Aristóteles en la cuestion del origen de  
 las ideas.

(3) Véase la C. 1, a. 9.

(4) «Su amable bondad, dice el P. Monsabré, se dirige por  
 » medio de imágenes á nuestros sentidos y á nuestra inagi-  
 » nacion. Qué queréis? Estamos hechos de tal suerte, que  
 » nuestros sentidos y nuestra imaginacion quieren tener  
 » su parte correspondiente en los más altos conocimientos. De-  
 » jémoslos que se alimenten de apariciones é imágenes, con  
 » tal que prestemos principalmente toda nuestra atencion á la  
 » palabra, que se dirige á nuestra inteligencia» (*Conferencias  
 de 1874*, ed. cit. p. 15).

(5) Contra antiguas herejías refutadas por los SS. Padres  
 griegos y latinos, condenadas por diversos concilios, y repro-  
 ducidas en nuestros tiempos por el ontologismo y el racio-  
 nalismo teológico, si es que este no es una consecuencia de  
 aquel; porque, como dice muy bien el citado Sr. Orli y Lara,  
 «consiste el racionalismo teológico en confundir el orden na-  
 » tural y el sobrenatural, reduciéndolos ambos á la jurisdic-  
 » cion de la razon humana, destituida de la luz de la fe: con-  
 » fusion de que se hacen reos los ontólogos, sosteniendo que  
 » la vision de Dios, fin último y sobrenatural del hombre en  
 » la otra vida, es un acto natural de esta, que ahora vivimos»  
 (*Psicología*, núm. 168).

*superior á la naturaleza de toda inteligencia creada; un entendimiento creado no puede conocerla por sus medios naturales, sino solamente por la gracia.*

Responderémos (1) que es imposible que un entendimiento creado vea la esencia de Dios por sus facultades naturales. Porque el conocimiento no tiene lugar, sino en tanto que el objeto conocido está en el sujeto, que lo conoce; y el objeto conocido está en el que lo conoce, segun la manera de ser de este (2). De donde se sigue que el conocimiento de cualquiera, que conoce, es siempre segun el modo de su naturaleza (3). Luego, si la manera de ser del objeto conocido escede á la del sujeto, que lo conoce; el conocimiento de este objeto estará necesariamente sobre la naturaleza del sujeto. Pero hay en las cosas muchos modos de ser: porque las hay, cuya naturaleza no tiene más ser que en la materia, que las individualiza, cuales son las cosas corporales; y las hay, cuyas naturalezas son subsistentes por sí mismas (*per se*), pero no en la materia, y que no son sin embargo su ser, pero le poseen: tales son las sustancias incorpóreas, que designamos con el nombre de ángeles. El modo de ser exclusivamente propio de Dios consiste en que él es su ser subsistente. De solo Dios pues es propio aquel modo de ser, que es su ser subsistente.

Pues bien: las cosas que no tienen ser, sino en tanto que la materia las individualiza, podemos conocerlas naturalmente; porque nuestra alma, por la que conoce-

mos, es la forma de alguna materia, y con todo eso tiene dos facultades cognoscitivas: la una, que es acto de un órgano corporal, y á esta le es natural conocer las cosas, segun que existen en una materia individual, lo cual hace que los sentidos no conozcan más que las cosas singulares; la otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corporal. De aquí es que por medio del entendimiento nos es connatural conocer las naturalezas, que no tienen ser sino en una materia individual, no en cuanto están en la materia individual, sino en virtud de la abstraccion, que de ellas hacemos intelectualmente. Por lo tanto estas cosas podemos conocerlas en universal (*in universalí*) por medio del entendimiento, cuyo universal cae fuera de la potencia de los sentidos (4). Pero la inteligencia del ángel puede naturalmente conocer seres no existentes en la materia, lo cual escede á las fuerzas de la inteligencia humana en el estado de la presente vida, esto es, unida al cuerpo. Resulta pues que conocer al ser subsistente por sí mismo es connatural únicamente al entendimiento divino, y superior á las facultades naturales de todo entendimiento creado; puesto que no existe criatura, que sea ella misma su ser, sino que todas le tienen participado. Luego un entendimiento creado no puede ver á Dios en su esencia, á no ser que este se una á él por su gracia, como inteligible por sí mismo (5).

(1) La demostracion, compendiada por el P. Médicis, se reduce á este silogismo: «Aquel objeto del conocimiento, cuyo modo de ser escede al modo de ser de la facultad del que conoce, no puede por la tal facultad ser conocido. Pero el modo de ser de la esencia divina escede al modo de ser del entendimiento creado. Luego el conocimiento de la esencia divina está sobre la naturaleza del entendimiento creado» (*Summ. Theol.*).

(2) De lo contrario hay que explicar la union entre al sujeto y el objeto, que hay siempre en el conocimiento, identificando en naturaleza ambos términos de la union, como lo hace el panteísmo. No se crea sin embargo que la union del sujeto con el objeto conocido es inmediata, segun la teoría de Santo Tomás; sino que se verifica mediante la especie inteligible. Esta doctrina, tan capital en la filosofía escolástica, está desarrollada con la profundidad y erudicion, que caracterizan la *Philosophia Christiana* de San-Soverino, en el cap. 7 de la *Dynamilogia*, y sobre todo en el a. 5.

(3) «Una piedra, por ejemplo, no está en el que la conoce, segun su modo de ser ó materialmente; sino segun el modo de ser del sujeto que la conoce, es decir, inmaterialmente.» (P. Médicis, *ib.*).

(4) Como aclaracion literal á este pasaje, en que se determina lo que es «objeto primario, connatural y específico del

«entendimiento humano» (P. Cef., *Fil. elem.*, t. 1, p. 303), no conocemos otro comentarista más oportuno que el citado P. Médicis. «Las cosas cognoscibles, leemos en la obra citada, individualizadas en la materia, pueden ser conocidas en lo que tienen de singular, ó en lo que tienen de universal. Bajo ambos aspectos son objeto propio de nuestra alma; en lo particular objeto propio de las facultades sensitivas, y en lo universal objeto propio de las facultades intelectuales. La razon de esto es que el modo de ser de estos cognoscibles, no escede la naturaleza del sujeto que conoce: porque, así como el modo de ser del alma es el ser forma (*instancial*) en la materia (*en nuestro cuerpo*); así el modo de existir de estas cognoscibles, es el de existir en la materia. Además, así como el modo de ser del entendimiento es el no ser acto de un órgano; así el modo de ser de las cosas materiales, consideradas en su universalidad, es el estar abstraídas de tal ó cual materia: y, así como el modo de ser de los sentidos es el que sean actos de un órgano; así tambien el modo de ser de las cosas sensibles es el que existan en tal materia determinada, y los sentidos los perciban como existentes en la tal materia» (*Summ. Theol.*).

(5) *Ut intelligibile ab ipso*, es decir, sin mediacion de forma ó especie inteligible por parte del objeto conocido, segun queda dicho (a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que es conatural al ángel cierto modo de conocer á Dios, en el sentido de que le conoce por la semejanza de él reflejada en el mismo ángel. Mas conocer á Dios por alguna semejanza creada, no es conocer la esencia divina, como ya hemos demostrado (a. 2). No se deduce pues que el ángel pueda por sus medios naturales conocer la esencia de Dios.

Al 2.º que el entendimiento del ángel no tiene defecto, si se toma este en su acepción privativa (*privative*), es decir, por la privación de algo, que debería tener: mas no sucede lo mismo, si se toma esta palabra negativamente (*negative*): porque toda criatura es imperfecta, comparada con Dios, puesto que se halla muy léjos de tener la excelencia propia de él.

Al 3.º que, siendo el sentido de la vista absolutamente material, no puede elevarse hasta lo inmaterial. Pero nuestro entendimiento, así como el de los ángeles, estando naturalmente colocado á alguna mayor altura que la materia, puede elevarse por la gracia sobre su propia naturaleza á cosas algo más altas. Una prueba de esto es, que la vista de ningún modo puede conocer por abstracción lo que conoce bajo forma concreta; porque no puede percibir la naturaleza de las cosas sino como tal (1). Pero nuestro entendimiento puede considerar abstractamente lo que conoce en concreto. Porque, aunque conozca las cosas, cuya forma es inherente á la materia; puede, no obstante, descomponerlas en una y otra, y considerar la forma en sí misma (*per se*), *prescindiendo de la materia*. Igualmente el entendimiento del ángel, aunque le sea natural el conocer el concreto en alguna naturaleza; puede sin embargo considerar mentalmente por separado la existencia; al conocer que una cosa es

esta, y otra su esencia. De aquí que, siendo el entendimiento creado apto por naturaleza, para concebir una forma concreta y el ser concreto en abstracto mediante cierto análisis (2); puede ser elevado por la gracia al conocimiento de la sustancia separada subsistente y de la existencia separada subsistente (3).

**ARTÍCULO V. — Para ver la esencia de Dios, tiene necesidad la inteligencia creada de alguna luz también creada? (4)**

1.º Parece que el entendimiento creado no tiene necesidad, para ver la esencia de Dios, de una luz creada: porque en las cosas sensibles lo que es luminoso por sí propio, no tiene necesidad de una luz extraña, para ser visto: luego tampoco en las inteligibles. Es así que Dios es luz inteligible; luego no es visto por medio de una luz creada.

2.º Cuando se ve á Dios por un medio, no se le ve en su esencia; pero, si se le ve por una luz creada, se le ve por un medio. Luego no se le ve en su esencia.

3.º Nada impide que lo que es creado, sea natural á una criatura: por consiguiente, si se ve la esencia de Dios por medio de una luz creada, esta luz podrá ser natural á una criatura, y en este caso la criatura no tendrá necesidad de ninguna otra luz para ver á Dios: lo que es imposible. No es pues necesario que toda criatura reciba una luz sobreañadida, para ver la esencia de Dios.

Por el contrario, se lee (Is. 35, 10): *Verémos la luz en tu luz.*

**Conclusion.** *Siendo la esencia divina superior á la naturaleza de toda inteligencia creada; necesita esta, para ver á aquella, el auxilio de una luz creada.*

Responderémos que todo ser, que es elevado á algo, que escede su naturaleza, debe recibir una disposición (5) superior

(1) Es decir, en cuanto determinada, singular.

(2) «En el alma racional, dice Santo Tomás (*Op. de Ente et Essentia*, C. 5), y en los ángeles no hay composición alguna de materia y forma, si se toma en ellas la palabra materia en el mismo sentido que en las sustancias corporales; pero hay composición de forma y de ser». El P. Cef., al citar este pasaje en los *Estudios Filosóficos* (t. 1, p. 195), añade á la conclusión de *naturaleza y existencia*, como sinónimos en este caso de forma y ser, según á continuación lo indica el mismo Santo Tomás. Así pues lo que en el texto se dice, traduciendo literalmente *forma concreta y ser concreto*, es como si dijera *esencia concreta y existencia concreta*.

(3) O en otros términos: si la inteligencia angélica por sus

medios naturales alcanza á separar la esencia y la existencia, pero esto en las cosas finitas; secundada por la gracia, podrá conocer á Dios, que es el ser separado subsistente (no en abstracto), en quien la esencia y la existencia se identifica, según lo ya demostrado en la C. 3, a. 4.

(4) Doctrina declarada de fe en el Concilio de Viena contra los herejes conocidos con el nombre de Beguardos. (Véase la nota 5 de la pág. 81).

(5) Véase la pág. 26, nota 3. Como se indica en la respuesta al 1.º, la luz de la gloria le es inherente al entendimiento, como *hábito*, que le da la aptitud para ver á Dios, más bien que como *disposición*.

á su naturaleza : así, para que el aire tome la forma del fuego (1), es preciso que se le predisponga de algun modo á esta forma. Pero, cuando un entendimiento creado ve á Dios en su esencia, la esencia misma de Dios se hace forma inteligible del entendimiento. Por lo cual *es congruente que á dicho entendimiento se le añada alguna disposicion sobrenatural, que lo eleve á tanta sublimidad.*

Luego, como no son capaces las facultades naturales de un entendimiento creado, para ver la esencia divina, segun queda demostrado (a. 4); es conveniente que la gracia de Dios le aumente la potencia intelectiva; y á este acrecentamiento de potencia intelectual le llamamos iluminacion del entendimiento, como al objeto mismo inteligible se le llama lumbré ó luz; y esta luz es de la que se dice (Apoc. 21, 23): *La claridad de Dios la iluminará*, es decir, á la sociedad de los bienaventurados, que ven á Dios. Esta luz los hace deiformes, es decir, semejantes á Dios, segun estas palabras (I. Joan. 3, 2): *Cuando apareciere, serémos semejantes á él, y le verémos tal como él es.*

Al argumento 1.º dirémos, que es necesaria la luz creada, para ver la esencia divina, no porque esta luz haga inteligible la esencia de Dios, que es inteligible en sí misma; sino porque fortifica al espíritu creado, y le hace apto para conocerle, á la manera que el hábito fortifica la potencia al efecto de la operacion (2). Así tambien como la luz corporal es necesaria en el acto de la vision esterna, en cuanto constituye el medio transparente en acto, para que pueda ser impresionada por el color (3).

Al 2.º que la tal luz no se requiere, para ver la esencia divina como una imá-

gen, en la cual veamos á Dios; sino como una perfeccion, que fortifica al entendimiento creado, para que pueda verle: por lo cual puede decirse que no es un medio, en el cual (*in quo*) sea visto Dios, sino por el cual (*sub quo*) se ve; y esto no impide la inmediata vision de Dios.

Al 3.º que la disposicion á recibir la forma del fuego no puede ser natural más que al ser, que tenga ya esta forma. Por consiguiente la luz de la gloria (*lumen gloriae*) no puede ser natural á la criatura, á no ser que esta fuese de naturaleza divina; lo cual es imposible: porque por esta luz la criatura racional viene á ser deiforme, segun se ha dicho en el cuerpo de este artículo.

ARTÍCULO VI. — **Entre las criaturas, que ven la esencia de Dios, la ve una más perfectamente que otra ? (4)**

1.º Parece que entre los que ven la esencia de Dios, no hay unos que la vean más perfectamente que otros: porque se dice (I Joann. 3, 2): *Verémos á Dios tal cual es.* Es así que Dios no es más que de una sola manera; luego no puede ser visto por todos los seres más que de esa sola manera, ni cabe decirse que se le ve más ó ménos perfectamente.

2.º San Agustin dice (Conf. l. 83, c. 32) que «uno no puede entender mejor que otro una misma cosa». Es así que todos los que ven á Dios en su esencia, entienden su esencia; pues por medio del entendimiento, y no de los sentidos, es como se ve á Dios, segun lo hemos probado (a. 3). Luego entre los que ven la esencia divina no hay unos, que la vean con más claridad que otros.

3.º El que uno vea mejor que otro al-

no por parte del objeto visto (Dios), sino por parte de la potencia subjetiva.

(3) Y, si se considera el color como una manifestacion de la luz en los cuerpos, segun la composicion de estos, entónces el ejemplo es todavia más gráfico y espresivo.

(4) Contra la antigua herejía de Joviniano, que equiparando á todos los hombres en méritos y pecados, sostenia que eran idénticos para todos los premios y castigos: cuya doctrina fue combatida por San Jerónimo y San Agustin y declarada herética por el Concilio de Florencia. Posteriormente el Concilio Tridentino (sess. 8, can. 32) anatematizó la doctrina de Lutero con respecto á nuestra justificacion; pues, segun el corifeo del protestantismo, todos los hombres eran bienaventurados en igual grado, toda vez que en la justificacion no tenian parte los méritos personales por la cooperacion á la divina gracia.

(1) Es evidente que, para que un cuerpo adquiera una cualidad ó propiedad, que naturalmente no tiene, necesita que se le predisponga ó habilite para semejante cambio de su virtud natural. Es esto posible? Absolutamente hablando, ó sea, no concretando la cuestion á las leyes físicas, no creemos que haya quien se atreva á poner límites al poder de Dios, respondiendo negativamente. Se explica dentro de los principios de las ciencias naturales esa mutacion de la naturaleza de los cuerpos? Aristóteles hizo generosas tentativas, que Santo Tomás desarrolló en el cap. 5.º del opúsc. 37, con el fin de explicar lo que pudiera llamarse *transubstanciacion* natural. Creemos que, cuanto más imposibilidad se encuentre en la solucion del problema, tanto más resalta la fuerza del ejemplo, que, como se ve claramente, es aducido para demostrar la necesidad de una virtud sobrenatural, si es que el entendimiento creado ha de ver la esencia divina.

(2) Como dice el P. Médicis, la luz inteligible es necesaria,

guna cosa, puede provenir de dos causas; ya del objeto que se ve, ya de la potencia visiva del que ve. Por parte del objeto es visto tanto mejor, cuanto el que le ve lo recibe más perfectamente, es decir, mediante una semejanza más perfecta, lo cual no es aplicable á este caso; porque Dios se hace presente en su misma esencia al entendimiento, que la ve, y no por alguna imágen. Será preciso pues decir que, si uno le ve con más perfeccion que otro, la diferencia consiste en la de la respectiva potencia intelectual; siguiéndose de aquí que le ve con mayor claridad aquel, cuya potencia intelectual es naturalmente más enérgica: mas no puede ser esto así, puesto que Dios ha prometido á los hombres una bienaventurancia igual á la de los ángeles.

Por el contrario: la vida eterna consiste en la vision de Dios, segun San Juan (17, 3): *Esta es la vida eterna*, etc. Luego, si todos viesan igualmente la esencia divina en la vida eterna, todos serían iguales; contrariando esta sentencia del Apóstol (1 Cor. 15, 4): *Una estrella difiere de otra en claridad*.

**Conclusion.** *Entre los que ven á Dios unos están iluminados por mayor luz de gloria que otros, y de consiguiente el uno ve más perfectamente que el otro su esencia.*

**Responderémos,** que entre los que ven á Dios en su esencia, uno le verá más perfectamente que otro: lo cual ciertamente no podrá verificarse mediante alguna semejanza de Dios más perfecta en uno que en otro, puesto que se ha demostrado (a. 2) que aquella vision no tendrá lugar por medio de semejanza alguna; sino que esta diferencia provendrá de que el entendimiento del uno recibirá un auxilio ó virtud más eficaz que el del otro, para ver á Dios. La facultad pues de ver á Dios no es una de las dotes naturales de la inteligencia creada; sino que resulta de la luz de la gloria, que constituye al entendimiento en cierta deiformidad,

como consta de lo dicho (a. 5). Por consiguiente, cuanto más la inteligencia participe de la luz de la gloria (*lumen gloriæ*), más perfecta será en ella la vision de Dios. Ahora bien: participará más de esta luz de la gloria el que tenga más caridad: porque allí donde hay más caridad ó amor, es más intenso el deséo (1), y el deséo da en cierto modo al sujeto aptitud y capacidad, para recibir el objeto deseado: de donde se sigue que el que más caridad tenga (2) verá á Dios más perfectamente, y será más bienaventurado.

Al argumento 1.º dirémos, que en esta frase *le verémos como él es* (*sicuti est*), el adverbio *como* (*sicuti*) determina el modo de la vision con relacion al objeto visto; lo cual significa que *verémos que él es tal como es*, es decir, que verémos su ser mismo, que es su esencia. Mas no determina el modo de la vision con relacion al sujeto que ve, de forma que el sentido de dichas palabras sea que nuestra manera de ver será perfecta, como es perfecta la manera de ser de Dios.

Esta observacion resuelve el 2.º argumento; porque, cuando se dice que una misma cosa no es mejor entendida de uno que de otro; esto es verdad, refiriéndose al modo de ser del objeto entendido, puesto que el que entiende que una cosa es de distinta manera que ella es, no la entiende verdaderamente (3). Pero no es exacto, refiriéndose al modo de ser del que conoce; porque es muy cierto que entre las diversas inteligencias las unas entienden mejor que las otras.

Al 3.º que la diversidad de la vision no provendrá del objeto; puesto que para todos el objeto será el mismo, es decir, la esencia de Dios: ni de la diversa participacion del objeto por medio de distintas imágenes, sino de la diversa facultad intelectual, no la de naturaleza, sino la de la gloria, segun lo dicho (a. 1).

(1) *Desiderium*: en todo el rigor clásico de la expresion, como tendencia á un bien, que se echa de ménos, y que con la esperanza de poseerlo dilata, por decirlo así, nuestra alma; como estendemos los brazos, para estrechar á una persona querida (Véase la C. 20, a. 1, al 2.º).

(2) «Entiéndase, cuanto más caridad tenga en la vida pre-

» sente, porque la desigualdad de caridad en la vida futura «viene á ser como el efecto de la diferencia de caridad, «mientras somos viadores» (P. Nicolai, ed. Nap. cit.).

(3) Toda vez que la verdad lógica consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto.

**ARTÍCULO VII. — Los que ven á Dios en su esencia, le comprenden (1)?**

1.º Parece que los que ven á Dios en su esencia, le comprenden: porque dice San Pablo (Phil. 3, 12): *Mas voy siguiendo, por si de algun modo podré comprenderlo*; y no en vano lo seguía, segun dice el mismo (1 Cor. 9, 26): *Así corro, no como á cosa incierta*. Luego él mismo le comprendió, y por la misma razon tambien otros, á quienes invita al efecto (v. 24): *Corred de tal manera, que le comprendais*.

2.º San Agustin dice (Lib. de videndo Deum, ad Paulinam, ep. 112, c. 9) que «aquello se comprende, lo que todo se ve de una manera tal, que nada se oculta al que lo mira». Así pues, si se ve á Dios en su esencia, se le ve todo entero; y nada de él se oculta al que le ve de esta manera, siendo Dios simple. Luego cualquiera que le ve en su esencia, le comprende.

3.º Si se contesta (2) que se le ve todo entero, pero no totalmente, se puede insistir arguyendo: ó esta palabra *totalmente* se aplica al sujeto que ve, ó al objeto que es visto. Si se trata del objeto visto, es cierto que el que ve á Dios en su esencia, le ve totalmente; puesto que le ve como él es, segun hemos dicho (a. 6). Del mismo modo, en cuanto al sujeto que ve, se puede decir que le ve totalmente; puesto que ve la esencia de Dios con toda la plenitud de su potencia intelectual. Luego cualquiera que vea á Dios en su esencia, le verá totalmente, y por consiguiente le comprenderá.

Por el contrario, se dice (Jer. 32, 18): *Fortísimo, grande, poderoso, Señor de los ejércitos es tu nombre; (v. 19) eres grande en consejo, incomprendible en pensamiento*. Luego no puede ser comprendido.

**Conclusion.** — *No siendo infinita la luz de la gloria, que inunda á los que ven la esencia divina; es imposible que una inteligencia creada la comprenda y*

(1) Contra la herejía de los anoméos, que se jactaban de comprender la esencia divina, como se comprendian á sí mismos, pretension análoga á la de Krause. Fue implícitamente condenada la doctrina de los discípulos de Eunuio en la sesion 22 del Concilio de Basilea, legitimado por el Papa Nicolás V. Consúltense los apéndices de la edicion romana (1773).

*la conozca en toda su cognoscibilidad.*

Responderémos, que es imposible á una inteligencia creada comprender á Dios; pero es una gran felicidad llegar con la mente á él, de cualquier modo que sea, como dice San Agustin (Sermon 38 de verbo Domini, c. 3, y ep. 112, c. 9). Para demostrar esta proposicion, es preciso saber que se comprende aquello, que se conoce perfectamente; y que se conoce perfectamente una cosa, cuando se conoce todo lo que en ella puede ser conocido. Así, si uno tiene como opinion fundada sobre alguna razon probable lo que puede ser conocido por una demostracion científica, entónces no hay comprension: por ejemplo, el que está convencido por medio de la demostracion de que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual á la de dos rectos, comprende esta verdad; pero, si otro la acepta como opinion probable, porque así lo afirman los sabios ó muchos, este tal no la comprende, porque no la conoce tan perfectamente, como puede ser conocida (3). Ahora bien: no hay entendimiento creado, que pueda elevarse á conocer la divina esencia tan perfectamente, como ella es en sí misma cognoscible. En efecto: todo ser es susceptible de ser conocido, segun que es ente en acto (4): por consiguiente Dios, cuyo ser es infinito, como lo hemos probado (C. 7, a. 2), es infinitamente cognoscible. Pero ningun entendimiento creado puede tener de Dios un conocimiento infinito; porque, segun que sea más ó menos iluminado por la luz de la gloria (*lumen gloriæ*), conocerá más ó menos perfectamente la esencia divina: mas esta luz de la gloria, por lo mismo que es creada y recibida en un entendimiento, que tambien lo es, no puede ser infinita: por consiguiente es imposible que un entendimiento creado tenga de Dios un conocimiento infinito, y por tanto que le comprenda.

Al argumento 1.º dirémos que la palabra comprension (*comprehensio*) tiene

(2) A la objeccion precedente.

(3) El P. Lacordaire sacó un gran partido de la doctrina de este pasaje, aunque variando la comparacion, pues emplea el teorema llamado de Pitágoras, en las Conferencias de 1849, *La profecía y El misterio, como objeto de la profecía*.

(4) Véase la nota 1 de la pág. 80, y el texto respectivo.

dos sentidos. El uno estricto y propio, el de que una cosa está incluida en lo que comprende: de este modo Dios no es comprendido bajo ningún concepto, ni en el entendimiento, ni en otro recipiente; porque, siendo infinito, no puede estar contenido en una cosa finita, de modo que una cosa finita pueda contenerle infinitamente, como Él es infinito, y en este sentido hablamos ahora de la comprensión. En otro más lato se toma como opuesta á la palabra persecucion (1). Así el que persigue á alguno se dice que le comprende ó le prende, cuando lo ha alcanzado. En este sentido los bienaventurados comprenden á Dios, segun se lee (Cant. 3, 2): «*Le así, y no le dejaré*». De este modo deben entenderse las palabras del Apóstol acerca de este punto. Esta comprensión del objeto es uno de los tres dotes del alma, que responde á la esperanza; como la vision á la fe y la fruicion á la caridad. Porque en este mundo no todo lo que vemos, lo poseemos ó comprendemos, sea porque los objetos están léjos de nosotros, ó ya porque no están en nuestro poder. De igual modo no gozamos de todas las cosas que tenemos, ya porque no experimentamos deleite en ellas, ya porque no son la última aspiracion de nuestro deséo, de manera que lo llenen y aquieten. Pero los bienaventurados encuentran en Dios estas tres cosas: le ven, y viéndole le tienen presente, pudiendo verle siempre; y teniéndole presente, gozan de Él como del último fin, que satisface el deséo.

Al 2.º que no se dice que Dios es incomprendible, como si algo de Él no fuera visible, sino porque no se le ve tan perfectamente, como puede ser visto. Así, cuando no conocemos sino por razones probables una proposicion, que puede ser demostrada, no ignoramos ninguna parte de esta proposicion, conocemos el sujeto, el predicado y la composicion; mas toda

entera no la conocemos tan perfectamente, como puede ser conocida. Por eso San Agustin dice, definiendo la palabra *comprension* (Ep. 92, c. 9): «*Aquello se comprende viéndolo, que de tal modo se ve todo, que nada de ello se oculta al que lo ve*». O lo que es lo mismo, que podamos ver y determinar sus límites; porque entónces se ven los límites de algo, cuando se llega hasta el fin en el modo de conocerlo (2).

Al 3.º que la palabra *totalmente* denota el modo del objeto, no para dar á entender que todo el modo del objeto no entra en el conocimiento, sino en el sentido de que el modo del objeto no es el modo del que conoce. Así pues aquel que ve á Dios perfecto, ve en Él lo que existe infinitamente y es infinitamente cognoscible; pero este modo infinito no compete al sujeto, es decir, que lo conozca infinitamente (3): á la manera que un hombre puede conocer por razones probables que una proposicion es susceptible de ser demostrada, aunque no la conozca demostrativamente.

#### ARTÍCULO VIII.— Los que ven á Dios en su esencia, ven todas las cosas en Él?

1.º Parece que los que ven á Dios en su esencia ven en Él todas las cosas. En efecto, San Gregorio (Dial. 4, c. 33), dice: «*¿Qué hay, que no puedan ver aquellos, que ven al que lo ve todo?*» Pero Dios es quien lo ve todo; luego los que le ven, ven en Él todas las cosas.

2.º El que ve un espejo, ve los objetos que en él se reflejan. Mas todo lo que se hace ó puede hacerse, se refleja en Dios como en un espejo; porque Él conoce en sí mismo todas las cosas (4). Luego el que ve á Dios, ve todas las cosas que son y que pueden existir.

3.º Él que conoce lo que es mayor ó más elevado, puede conocer las cosas mí-

(1) En castellano no se usa esta acepcion de la palabra *comprender*; pero se conserva el rigor etimológico de la palabra *prehendere* en prender, desprender, etc. Los naturalistas conservan aún la etimología latina en las locuciones *órganos de la prehension de los alimentos, cola prehensil*, y en este sentido debe interpretarse lo que sigue en el testo.

(2) Sin que por esto se entienda que la comprensión se refiere solo á los límites de una cosa estensivamente, sino también á los límites intensivos. Billuart (*Tract. de Deo*, Diss. 4, a. 9, Matriti, 1798).

(3) «*Todo entendimiento creado es infinito en potencia, porque para él no existen límites, más allá de los cuales no pueda comprender nada... Pero lo que el entendimiento comprende en acto en lo infinito, es siempre finito: porque solamente la comprensión en acto del entendimiento infinito de Dios es infinita; pero toda comprensión en acto de un entendimiento finito no puede ménos de ser finita*» (P. Ráulica, *La filosofía cristiana*, t. 2, p. 211, version castellana, Madrid, 1864).

(4) Véase la C. 14, a. 4.



nimas (De anima. l. 3, c. 4, t. 7) (1). Pero todo lo que Dios hace ó puede hacer, es ménos elevado que su esencia. Luego el que conoce á Dios puede conocer todo lo que Dios hace ó puede hacer.

4.º La criatura racional deséa naturalmente saberlo todo. Si, viendo á Dios, no lo supiera todo; su deséo natural no estaría satisfecho, y la vision de Dios no la haría bienaventurada: lo cual no puede admitirse. Luego el que ve á Dios, lo sabe todo.

Por el contrario, los ángeles ven á Dios en su esencia, y sin embargo no lo saben todo. Los ángeles inferiores, como dice San Dionisio (Cœlest. hierarch. c. 7), son purificados de su nesciencia por los superiores. No conocen por otra parte los futuros contingentes, ni los pensamientos de nuestros corazones; porque esto es exclusivamente propio de Dios. Luego no todo el que ve la esencia de Dios ve todas las cosas.

*Conclusion. Por lo mismo que ninguna inteligencia creada, viendo á Dios, le comprende; tampoco puede ver en él todo lo que hace ó puede hacer.*

Responderémos, que el entendimiento creado, viendo la esencia divina, no ve en ella todo lo que Dios hace ó puede hacer. En efecto: es evidente que en Dios se ven algunas cosas, segun que existen en él; pero todas las demas están en Dios, como virtualmente están los efectos en su causa. Así se ve todo en Dios, como los efectos en la causa que los produce. Pero se ven tantos más efectos en una causa, cuanto se ve más perfectamente la causa misma: porque aquel, que posée una inteligencia elevada, al punto deduce de un solo principio demostrativo una multitud de conclusiones, lo que no puede hacer una inteligencia más débil; pues necesita que se le espliquen una á una estas deducciones. Así pues puede conocer en la

causa todos sus efectos y las razones de ellas aquella inteligencia, que comprende totalmente causa: pero ninguna inteligencia creada puede comprender totalmente á Dios, segun se ha demostrado (a. 7); luego ninguna inteligencia creada, viendo á Dios, puede conocer todas las cosas, que Dios hace ó puede hacer, que es en lo que consiste el comprender su poder. Mas entre las cosas que Dios hace ó puede hacer, una inteligencia creada conoce tanto mayor número de ellas, cuanto más perfectamente ve á Dios.

Al argumento 1.º diremos, que las palabras de San Gregorio se refieren á la suficiencia del objeto, es decir, de Dios, que por su parte lo contiene y demuestra todo suficientemente: mas no se sigue de esto que cualquiera que le ve, conozca todas las cosas: porque no le comprende perfectamente.

Al 2.º que no es necesario que el que ve un espejo, vea en él todos los objetos allí representados, á no ser que su vista abarque el espejo completamente.

Al 3.º que, aunque ver á Dios es más que ver todas las demas cosas; sin embargo verle de modo que en él se conozcan todas ellas, es más que verle sin conocerlas en él todas, y sí solo en número más ó ménos considerable: pues hemos demostrado en el cuerpo de este artículo, que el número de las cosas, que se conocen en Dios, está en razon de la manera más ó ménos perfecta de ver al mismo Dios (2).

Al 4.º que la criatura racional tiene naturalmente el deséo de conocer todo lo que perfecciona el entendimiento; tales son los géneros y las especies de las cosas, y sus razones de ser, las que verá en Dios cualquiera que vea la esencia divina. Pero no es de la perfeccion de una inteligencia creada conocer otras criaturas singulares, y sus pensamientos y

(1) Cap. 4, § 5, p. 238 en la version del Sr. Azcárate. « No » percibe (ta sensibilitat) el sonido en medio de sonidos vio- » lentos; y, cuando los colores son demasiado vivos y los olores » demasiado fuertes, no puede ver ni oler. Por lo contrario, » la inteligencia, cuando entiende una cosa muy inteligible, lé- » jos de entender ménos las que le son inferiores, las entiende » más». Ni entender es pensar (como traduce el Sr. Azcárate), ni inferiores es muy débiles, sino es tomando esta palabra en el sentido trasladado, que le da la lógica, al decir que la conclusion sigue la parte más débil.

(2) El P. Capponi, concretándose á los términos de la ob-

jerion, dice en sus aclaraciones literales: « aunque todas las » cosas, que Dios puede hacer, si se las considera como vistas » fuera de Dios, constituyen un conocimiento inferior al que » se tiene, conociendo la esencia divina; sin embargo es evi- » dente que ver á Dios y en él todas las cosas, es más que ver » á Dios y no á estas». Silvio, Billuart, y en general los teó- » logos tomistas consideran como imposible, absolutamente hablando, el que pueda tenerse conocimiento de la esencia divina y no de las criaturas, cuando ménos en general; pues de lo contrario no se tendría conocimiento alguno de la omni- » potencia divina.

obras, ni á esto aspira su natural deséo; como tampoco las que aun no son, pero pueden ser hechas por Dios; no obstante, si no viese más que á Dios, que es el origen y el principio de todo ser y de toda verdad, su deséo de saber estaría satisfecho de tal manera, que no buscaría otra cosa, y sería bienaventurada. Lo cual hace decir á San Agustin (Conf. l. 5, c. 4): «Desgraciado el hombre, que » conoce todas aquellas cosas, es decir, » las criaturas, y no te conoce; pero di- » choso el que te conoce, aunque las ig- » nore: mas el que te conoce y las cono- » ce, no es por ellas más feliz, sino que » por tí solo es bienaventurado ».

**ARTÍCULO IX.** — **Lo que ven en Dios los que ven la divina esencia, lo ven por algunas semejanzas?**

1.º Parece que lo que ven en Dios los que ven su divina esencia, lo ven por algunas semejanzas. Porque todo conocimiento proviene de la asimilacion del que conoce al objeto conocido. Así el entendimiento en acto se identifica con el objeto conocido en acto, y el sentido en acto con lo sensible en acto; por cuanto (1) recibe la forma de su semejanza, como la pupila la del color. Luego, si el entendimiento de aquel, que ve la esencia divina, conoce en Dios algunas criaturas; es preciso que sirvan de forma á la inteligencia las semejanzas de estas.

2.º Nosotros retenemos el recuerdo de las cosas, que ántes hemos visto: San Pablo, habiendo visto en un arrobamiento la esencia divina, como dice San Agustin (Sup. Gen. ad. lit. l. 12, c. 3), recordaba, despues de haber dejado de verla, una multitud de cosas, que habia visto en aquel raptó; por eso el mismo dice, que *oyó palabras secretas, que al hombre no le es lícito hablar* (II Cor. 12, 4). Es preciso pues decir que conservó en su entendimiento algunas semejanzas de las cosas, de que se acordaba; y por la mis-

ma razon, cuando él veía la esencia de Dios presencialmente, tendría algunas semejanzas ó especies de las cosas, que veía en ella.

Por el contrario, se ve mediante la misma especie el espejo y las cosas, que en él aparecen. Pero todo lo que se ve en Dios, se ve como en un espejo inteligible. Por consiguiente, puesto que no se ve á Dios por semejanza alguna, sino por su esencia, tampoco son vistas por semejanzas ó especies las cosas, que se ven en él.

**Conclusion.** *Los que ven á Dios, no ven en él las demas cosas por especies ó semejanzas; las ven por la misma esencia divina unida á su inteligencia.*

**Responderémos, que los que ven á Dios en su esencia, no ven por especies ó semejanzas las cosas, que ven en él, sino por la esencia divina unida á su entendimiento.** A la verdad un objeto es conocido á la manera que su semejanza se halla en el sujeto, que le conoce; mas esto puede suceder de dos modos. Porque, siendo dos cosas semejantes á una tercera semejantes entre sí, la facultad de conocer puede asimilarse de dos maneras al objeto cognoscible: 1.ª, cuando el entendimiento es informado directamente por la semejanza del objeto, y entónces se dice conocido (*secundum se*) ó en sí mismo; 2.ª, cuando es informado por la especie de algo, que es semejante á lo cognoscible: en este caso no se dice que la cosa es conocida en sí misma, sino en su semejante. Porque hay diferencia entre conocer á un hombre en sí mismo y conocerle en su imágen. Así, conocer las cosas por las semejanzas, que de las mismas existen en el que conoce, es conocerlas en sí mismas ó en sus propias naturalezas (2); pero conocerlas segun las semejanzas, que preexisten en Dios, es verlas en Dios (3). Estas dos clases de conocimientos son diferentes entre sí. De donde se deduce que, segun el conocimiento que tienen de las cosas, los que ven á Dios en

(1) Por cuanto así el entendimiento como el sentido son informados respectivamente por la semejanza sensible ó inteligible, etc. (V. la C. 12, a. 2).

(2) Como se demostrará en la C. 85, a. 2. Es doctrina de la mayor importancia filosófica; porque de suponer que las especies sensibles ó inteligibles son el término de nuestro conocimiento, y no el *medio*, por el cual el entendimiento conoce las cosas en sí mismas, como existen en la realidad; se se-

guiría que Santo Tomás habia profesado el idealismo, y no habria solucion plausible dentro de su filosofia para el problema de la objetividad de los conocimientos. (Sanseverino, *Dynamitologia*, vol. 1, c. 2, a. 5, p. 394 y vol 2, c. 7, a. 5, p. 597).

(3) Como causa eficiente y ejemplar, segun lo dicho en la C. 8, a. 1.

su esencia, no las ven en el mismo Dios por algunas otras semejanzas, sino por solo la esencia divina presente á su entendimiento, por cuyo medio es visto Dios mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que el entendimiento creado del que ve á Dios se asimila á las cosas, que ve en él, en cuanto que se une (1) á la esencia divina, en la cual preexisten las semejanzas de todas las cosas.

Al 2.º que hay algunas potencias cognitivas, que de las especies primeramente concebidas pueden formar otras, como la imaginacion forma de las especies preconcebidas de montaña y oro la especie de montaña de oro, y el entendimiento forma de las especies preconcebidas de género y diferencia la razon de especie: igualmente de la semejanza de la imágen podemos formar en nosotros la semejanza del objeto, cuya es la imágen. Así es como San Pablo ú otro cualquiera, viendo á Dios, puede formar en sí de la vision misma de la esencia divina las semejanzas de las cosas, que se ven en la divina esencia. Estas fueron las semejanzas, que permanecieron en San Pablo despues de haber dejado de ver la esencia de Dios. Sin embargo esa vision, por la cual se ven las cosas por las especies concebidas de este modo, es distinta de aquella vision, por la cual se ven las cosas en Dios.

(1) Porque *union* es lo que significa el término *asimilacion* en la ideología escolástica. (S. Buenaventura, l. 2 Sent., Dist. 18, a. 2, C. 1, ad. 5).

(2) *In Verbo*. Para los versados en la lectura de Santo Tomás y en general para los teólogos católicos, es indudable que se trata del Verbo de Dios. Como se verá en la C. 34, a. 1, la palabra *verbo* tiene varias acepciones, de las cuales una sola (verbo interno ó mental) puede aplicarse propiamente á Dios (lb. y C. 36, a. 2 al 8); pero no en el sentido de que sean idénticos el verbo, que procede del acto de la intelccion humana, y el que procede de la intelccion divina. (Op. 13. De la diferencia del verbo divino y humano).

Si se quiere sin embargo dar un giro completamente filosófico á la demostracion del texto, autorizados por el ejemplo del Ferrariense (*Comentarios á la Suma contra los gentiles*, l. 1, c. 59) y áun del mismo Santo Tomás (*ib.*), dirémos que el verbo divino es á Dios lo que el verbo humano es á la intelccion ó acto de entender, comparando lo divino á lo humano, *prout est possibile*, en cuanto alcanzamos nosotros, como dice Santo Tomás (*ib.*). Qué es pues el verbo humano ó mental con respecto á nosotros? «La representacion ó idéa intelectual puede referirse á al objeto de dos maneras ó en dos momentos: 1.º representando el objeto como *cognoscible*, ó sea, antes de ser conocido actualmente por el entendimiento; 2.º representando el mismo objeto como *conocido*. La primera representacion intelectual del objeto es el efecto propio del entendimiento agente, el cual, obrando sobre las representaciones sensibles, pro-

**ARTÍCULO X. — Los que ven á Dios por esencia, ven simultáneamente todas las cosas, que en el mismo ven?**

1.º Parece que los que ven á Dios por esencia, no ven simultáneamente todas las cosas, que en el mismo ven. Porque, como dice Aristóteles (Top. l. 2, c. 4), «acon-» tece saber muchas cosas y entender una » sola». Ahora bien: las cosas, que se ven en Dios, se entienden; porque con el entendimiento se ve á Dios. Luego no es cierto que los que ven á Dios, ven en él muchas cosas á la vez.

2.º San Agustin dice (Sup. Gen. ad litt. l. 8, c. 22) que «Dios mueve la cria-» tura espiritual por tiempo, esto es, por » la inteligencia y los afectos». Pero el ángel, que ve á Dios, es criatura espiritual. Luego los que ven á Dios, entienden y experimentan afecto sucesivamente; porque el tiempo lleva consigo la idéa de sucesion.

Por el contrario. San Agustin dice (De Trin. l. 25, c. 16) que «nuestros » pensamientos no serán volubles, yendo » y viniendo de unas cosas á otras; sino » que de una sola mirada verémos á la » vez todo lo que conozcamos».

**Conclusion.** *Todo lo que se ve en el Verbo, se ve, no de una manera sucesiva, sino simultáneamente.*

**Responderémos, que las cosas, que se ven en el Verbo (2) se ven, no sucesiva,**

» duce ó da origen á la representacion insensible y universal » del objeto, que la imaginacion representaba bajo la forma » sensible y singular... Esta representacion (*la insensible y un-* » *versal*) es la que los Escolásticos apellidaban especie ó *idéa* » *impresa, species impressa*.

» A este primer momento representativo sucede el segundo, » es decir, el acto de entender, la intelccion actual, lo cual » produce ó determina en nuestro interior una representacion » del objeto ya conocido y como conocido, representacion que no » es otra cosa más que lo que ordinariamente llamamos *con-* » *cepto* del objeto, *idéa* de la cosa, *palabra interna*, como decían » los Escolásticos; los cuales daban tambien á esta represen- » tacion intelectual del objeto, como conocido, el nombre de » *razon* de la cosa, *nocion*, *concepcion*, *noticia*, *palabra* del » entendimiento, término mental: *ratio rei*, *notitia*, *conceptio*, » *notitia*, *conceptus*, *verbum mentis*, *terminus mentalis*; y final- » mente, para significar su diversidad y oposicion relativa á » la idéa impresa, le deban el nombre de *idéa expresa*, *idéa*, » *species expressa*». (P. Ceferino, *Filosofía elemental*, t. 1, p. 387).

Ahora bien: segun el artículo precedente, los bienaventurados conocen á Dios en su esencia, en la cual preexisten como en su causa eficiente y ejemplar todas las cosas actual y simultáneamente; luego, aunque se ha demostrado (a. 8) que ningun entendimiento creado puede ver todas las cosas, que Dios hace ó puede hacer; las que vea, más ó ménos segun su grado de gloria, las verá actual y simultáneamente.

*sino simultáneamente.* Para cuya demostración debemos considerar que el no poder nosotros conocer muchas cosas á la vez, consiste en que las conocemos por medio de diversas especies: mas la inteligencia de uno solo no puede recibir á un tiempo y en acto formas diversas, para conocer mediante ellas cómo un solo cuerpo no puede ser terminado (1) á un mismo tiempo por diversas figuras. De donde sucede que, cuando muchas cosas pueden ser conocidas bajo una sola especie, se conocen simultáneamente. Así conocemos sucesivamente y no á la vez las diversas partes de un todo, cuando cada una de ellas se ofrece á nuestro entendimiento bajo su respectiva forma propia; pero las conocemos simultáneamente, cuando las conocemos en la única especie del todo. Hemos demostrado (a. 9) que todas las cosas, que se ven en Dios, no se ven cada una por sus semejanzas, sino que se ven todas por la esencia única de Dios: por consecuencia se ven simultánea y no sucesivamente.

Al argumento 1.º diremos que en tanto y no más entendemos un solo objeto, en cuanto lo entendemos bajo una sola especie. Pero muchas cosas entendidas bajo una sola especie, las entendemos simultáneamente; así como en la especie del hombre entendemos lo que tiene de animal y racional, y en la especie de casa los muros y el techo.

Al 2.º que los ángeles respecto al conocimiento natural, según el cual conocen las cosas por las diversas especies impresas en ellos, no las conocen todas simultáneamente. En este sentido son movidos según la inteligencia por tiempo; pero en cuanto ven las cosas en Dios, las ven simultáneamente.

**ARTÍCULO XI. — En esta vida puede alguno ver á Dios por esencia ? (2)**

1.º Parece que alguno en esta vida puede ver á Dios por esencia. Porque Jacob dice (Gen. 32, 30) : *he visto á Dios*

*cara á cara.* Pero ver á Dios cara á cara es verle por esencia, según estas palabras de San Pablo : *Ahora le vemos como por espejo y en oscuridad; más entonces cara á cara* (1. Cor. 13, 12). Luego se puede ver á Dios por esencia en esta vida.

2.º El Señor dice de Moisés : *le hablo boca á boca* (Núm. 12,8). Es así que el que habla á Dios boca á boca, lo ve claramente, y no por enigmas, ni figuras; lo cual es verle por esencia. Luego alguno puede ver á Dios por esencia en el estado de la presente vida.

3.º Aquello, en que conocemos otras cosas y por lo cual juzgamos de ellas, nos es conocido por sí mismo (*secundum se*): es así que conocemos aun ahora todas las cosas en Dios (3); porque dice San Agustín (Conf. 1. 12, c. 25) : « Si » ambos vemos que lo que dices es ver- » dad, y ambos vemos que lo que yo digo » también lo es; ¿dónde, pregunto, lo » vemos? Yo no lo veo en tí, ni tú en » mí; sino que los dos lo vemos en la mis- » ma verdad inmutable, que está sobre » nuestras inteligencias » : y se expresa igualmente en su libro de la verdadera religión (c. 31) : « Juzgamos de todas » las cosas según la verdad divina »; y además (De Trin. 1. 2, c. 2) que «es pro- » pio de la razón juzgar de las cosas cor- » porales por las nociones eternas é in- » corpóreas, que no serían inmutables se- » guramente, si no fuesen superiores á » nuestra inteligencia ». Luego aun en esta vida vemos á Dios mismo.

4.º Según San Agustín (Sup. Gen. ad litt. 1, 12, c. 25) « por la visión intelec- » tual vemos las cosas, que están en el » alma por su esencia ». Pero la visión intelectual versa sobre las cosas inteligibles, no mediante algunas semejanzas, sino por sus esencias, como dice en el mismo lugar el Santo. Luego, estando Dios en nuestra alma por su esencia, es visto por nosotros en ella misma.

Por el contrario. Se dice en el Exodo : *No me verá el hombre y vivirá*

(1) *Figurari* dice el texto, y según otros *formari*; pero, teniendo en cuenta el comentario del Cardenal Cayetano á este pasaje, haciéndose cargo de las objeciones de Escoto contra la comparación del texto, la traducción más conforme con la mente del Doctor Angélico es la adoptada.

(2) Véase la pág. 84, nota 5.

(3) Para no interpretar estas palabras como favorables á las teorías de Platon y de Mallebranche, léase con atención la respuesta á la objeción y la C. 84, a. 5, cuya doctrina ha sido utilizada por el P. Ráulica en defensa de San Agustín (*Filosofía cristiana*, t. 2, 1.ª parte, c. 8).

(Ex. 33, 20); y la glosa comenta así estas palabras: « en tanto que el hombre vive » sobre la tierra, podrá ver á Dios por » ciertas imágenes; mas no por la especie misma de su naturaleza ».

**Conclusion.** *Dios no puede ser visto por esencia en esta vida mortal por un puro hombre.*

**Responderémos,** que *Dios no puede ser visto en esencia por el puro hombre, sino cuando esté despojado de esta vida mortal* (1). Y la razón es, porque, como hemos dicho (a. 4), el modo de conocer es consiguiente al modo de la naturaleza del sujeto que conoce. Mas nuestra alma, mientras vivimos en esta vida, tiene ser en la materia corporal; por lo cual no conoce naturalmente, sino lo que tiene forma en materia, ó lo que puede ser conocido por medio de los objetos materiales. Ahora bien: es evidente que la esencia divina no puede ser conocida mediante las naturalezas de las cosas materiales; pues hemos demostrado (a. 1 y 9) que el conocimiento de Dios por cualquier imagen creada no es la visión de su esencia misma. Es pues imposible al alma humana ver la esencia de Dios durante la presente vida. Una prueba de esto es que nuestra alma, cuanto más se abstrae de las cosas corporales, tanto más capaz se hace de los inteligibles abstractos. Así en los sueños y enajenaciones de los sentidos del cuerpo (2) es cuando mejor percibe las revelaciones divinas y los presagios del porvenir. Luego (3) no puede ser que el alma se eleve hasta lo supremo de las cosas inteligibles, que es la esencia divina, durante esta vida mortal.

Al argumento 1.º dirémos que, según San Dionisio (De cœlest. hier. c. 4), las escrituras dicen que alguno ha visto á Dios, en el sentido en que se han formado algunas figuras sensibles, que representaban algo divino por alguna semejanza. Así, cuando Jacob dice: *Yo he visto al Señor cara á cara*; estas palabras no deben referirse á la misma esencia divina, sino á la figura, bajo la cual Dios se le representaba. Y del mismo modo per-

tenece á cierta sublimidad profética el que Dios sea visto hablando, aunque en visión imaginaria, como demostraremos más adelante, al tratar de los grados de profecía (2, 2, C, 174.) También puede ser que Jacob diga esto, para designar cierta sublimidad inteligible de contemplación, superior al estado comun.

Al 2.º que, así como Dios obra por medio de milagros algo sobrenatural en las cosas corpóreas; de igual modo sobrenaturalmente y fuera del órden comun ha elevado las almas de algunos, que vivían en esta carne, pero sin usar de los sentidos carnales, hasta la visión de su esencia, como dice San Agustín (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 26; y en el libro De viendo Deum, ep. 112, c. 12) de Moisés, que fue el caudillo de los judíos, y de San Pablo, que fue el doctor de las naciones. De este asunto se tratará más ampliamente, cuando hablemos de su rapto (2, 2, C. 185, a. 3).

Al 3.º que se dice que vemos todas las cosas en Dios y que juzgamos de ellas según Él mismo, en cuanto por la participación de su luz conocemos y juzgamos todas las cosas; pues aun la misma luz natural de la razón es cierta participación de la divina luz: así como también se dice que vemos y juzgamos todas las cosas sensibles en el sol, esto es, mediante su luz. Por lo cual dice San Agustín (Soliloq. l. 1, c. 8) que « no se pueden ver las demostraciones de las ciencias, si no son esclarecidas por alguna luz, que sea como su sol, es decir, por Dios ». Luego, así como, para ver algo de un modo sensible, no es necesario ver la sustancia del sol; así tampoco, para ver algo intelectualmente, es necesario ver la esencia de Dios.

Al 4.º que la visión intelectual se ejerce sobre cosas, que están en el alma por su esencia, como las inteligibles en el entendimiento. De este modo Dios está en el alma de los bienaventurados; mas no en nuestra alma sino por presencia, esencia y potencia.

(1) Advértase, dice el Cardenal Cayetano, que no se habla de posibilidad metafísica, sino de una posibilidad en el órden natural de las cosas; advértase además que el decir *puro hombre* es indudablemente con el fin de no incluir en la proposición, que se va á demostrar, la humanidad de J. C.

(2) Sonambulismo, delirio, locura etc. Es muy recomen-

dable á este propósito el 1.º de los apéndices, que acompañan al t. 2 de la mencionada *Filosofía cristiana* del P. Ráulica.

(3) La consecuencia está en que, si el alma unida al cuerpo no puede conocer sino mediante los inteligibles abstractos, mucho ménos podrá conocer á Dios en su esencia.

**ARTÍCULO XII.—Podemos conocer á Dios en esta vida por la razon natural? (1)**

1.º Parece que no podemos conocer á Dios en esta vida por la razon natural. Porque dice Boecio (De consol. l. 5, prov. 4) que «la razon no percibe la forma simple». Pero Dios es por excelencia forma simple. Luego la razon natural es incapaz de conocerle.

2.º El alma nada entiende por la razon natural, sino por medio de imágenes, como lo demuestra Aristóteles (De an. l. 3, test. 30). Pero, siendo Dios incorpóreo, no puede ser representado por una imagen. Luego no puede ser conocido por nosotros con conocimiento natural.

3.º El conocimiento, que se adquiere por la razon natural, es comun á buenos y malos; como lo es su naturaleza. Pero el conocimiento de Dios compete solo á los buenos; porque San Agustín dice (De Trinit. l. 1, c. 2) que «la mirada de la inteligencia humana no puede contemplar tan excelente luz si no es purificada por la justicia de la fé». Luego no se puede conocer á Dios por la razon natural.

Por el contrario, San Pablo dice: *lo que se puede conocer de Dios, les es manifiesto á ellos (á los gentiles)* (Rom. 1. 19); es decir, lo que se puede conocer de Dios por la razon natural.

**Conclusion.** *Podemos por la luz natural conocer á Dios en esta vida, como la causa primera y eminentísima de todas las cosas; mas no tal, como Él es en sí mismo.*

**Responderémos,** que nuestro conocimiento natural toma su principio de los

sentidos, y por lo tanto que solo puede estenderse hasta donde puede ser guiado por las cosas sensibles. Pero por las cosas sensibles no puede elevarse nuestra inteligencia hasta la vista de la esencia divina; porque las criaturas sensibles son efectos de Dios, que no pueden ser iguales á la virtud de su causa. No se puede pues por la nocion de las cosas sensibles conocer toda la virtud de Dios, ni por consiguiente ver su esencia. Pero, como estos efectos son dependientes de su causa; *por medio de ellos podemos llegar á conocer si Dios existe, y tambien las cosas, que le son absolutamente esenciales, en cuanto es la primera causa de todas, y que escede á todos sus efectos.* Por lo cual *conocemos la relacion, que hay entre Él y las criaturas, ó sea, que es causa de todas: conocemos tambien su diferencia de ellas, es decir, que sabemos que Él no es nada de lo que son las criaturas, que ha producido; y que, si de las criaturas á Él hay tan grande distancia, no es por defecto de su parte, sino porque las supera* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la razon no puede comprender una forma simple, hasta el punto de saber lo que ella es (*quid est*); pero sí conocer si es (*an est*) (3).

Al 2.º que Dios es conocido naturalmente por las imágenes, que presentan sus efectos.

Al 3.º que, siendo efecto de la gracia el conocimiento de Dios en su esencia, no conviene más que á los buenos; pero el conocimiento del mismo mediante la razon natural puede convenir á buenos y

(1) Véase la pág. 84, nota 5.

(2) *Superecedit*, cuya traduccion, para ser todo lo exacta que fuera de desear, sería preciso que en una sola palabra se pudiese decir la conclusion de la C. 4, n. 3.

El P. Monsabré (*Conferencia 2.ª de 1873*), condensando en pocas palabras la doctrina de uno de los opúsculos de Santo Tomás (Opusc. 70, a. 2), que en el fondo coincide con el presente artículo, dice: «Principio de causalidad, principio de eliminacion, principio de eminencia; tres grados de una escala sublime, que la inteligencia no puede subir sino con dificultad, á cuyo término es recompensado de sus fatigas y de sus trabajos con el más noble y más santo de los conocimientos». La aplicacion del principio de causalidad, derivado del de contradiccion, es como sigue: «Una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo; luego una cosa no puede ser causa y efecto de sí misma. Yo no veo sino efectos; luego hay una causa suprema...» El principio de eliminacion consiste en «negar del ser primero todo lo que á su esencia repugna». El de eminencia se puede formular, diciendo: «Es necesario afirmar del ser primero y en sumo

» grado todas las perfecciones, que se encuentran en sus más nobles efectos».

(3) El P. Nicolai se inclina á creer que en el citado pasaje de Boecio se habla de la razon en cuanto entendimiento discursivo, no como equivalente á inteligencia. «En cuanto que nuestra facultad intelectual ejerce las funciones de percibir simplemente los objetos y de formar juicios inmediatos, ó sea, conocer las verdades de evidencia inmediata, recibe la denominacion de entendimiento ó de inteligencia. La misma facultad, en cuanto compara y combina por medio del racione cino varias ideas ó juicios, para descubrir la verdad, lo cual hace discurrendo ó moviéndose de una idea á otra, de un juicio á otro, recibe con justicia el nombre de razon... La accion del entendimiento como entendimiento, ó como distinto de la razon, es la percepcion quieta, espontánea y como intuitiva de la verdad; la accion del entendimiento como razon es la percepcion ó adquisicion de la verdad, realizada á consecuencia de un movimiento complejo objetivamente, paulatino, sucesivo y acompañado de cierto conato ó esfuerzo» (*Filosofía elemental del P. Caferino, t. 1, p. 274*).

malos. Por esto dice San Agustín en su libro las *Retractaciones* (L. 1, c. 4; y (Soliloq. l. 1, c. 1): «Yo no apruebo lo que he dicho en mi oración: Dios, que no has querido que conozcan la verdad, sino los que son puros; porque se me puede responder que hay muchos, que no son puros, y saben sin embargo una multitud de verdades», que han aprendido por la razón natural (1).

**ARTÍCULO XIII.**— *Se tiene por la gracia un conocimiento más alto de Dios, que el que se tiene por la razón natural?* (2)

1.º Parece que por la gracia no se tiene un conocimiento más elevado de Dios, que el que se tiene por la razón natural: porque San Dionisio dice (De myst. theol. l. 1, c. 1), que «el que está más íntimamente unido á Dios en esta vida, lo está como á cosa absolutamente desconocida»: lo cual dice también Moisés, quien no obstante fué privilegiado con un conocimiento especial de la gracia. Pero también por la razón natural nos unimos á Dios, ignorando lo que Él es (*quid est*). Luego no conocemos más plenamente á Dios por la gracia, que por la razón natural.

2.º La razón natural no puede hacer nos llegar al conocimiento de las cosas divinas, sino por medio de imágenes, y el conocimiento por la gracia se halla en el mismo caso; pues dice San Dionisio (De caelest. hier. c. 1), que «es imposible que se nos deje ver el rayo de la luz divina de otra manera que velado por la variedad de misteriosos símbolos». Luego no conocemos más plenamente á Dios por la gracia, que por la razón natural.

3.º Por la gracia de la fe se adhiere nuestro entendimiento á Dios. Pero la fe no parece ser un conocimiento; porque San Gregorio dice (Hom. 26 in Evang.), que «tenemos fe de las cosas, que no se ven, mas no conocimiento». Luego la gracia no nos da un conocimiento más perfecto de Dios.

Por el contrario, San Pablo dice: *Dios nos reveló por su espíritu cosas, que ningún príncipe de este siglo conoció* (1 Cor. 2, 8 y 10). La glosa entiende por los príncipes de este siglo á los filósofos.

**Conclusion.** *El conocimiento, que de Dios se tiene en esta vida por la gracia, es más perfecto que el que proviene de la razón natural.*

**Responderémos,** que la gracia nos da de Dios un conocimiento más perfecto que la razón natural. En efecto: el conocimiento que adquirimos por la razón natural, exige dos cosas: 1.ª las imágenes, que provienen de las cosas sensibles; 2.ª la luz natural inteligible, por cuya virtud abstraemos de estas imágenes las concepciones inteligibles. Ahora bien: para estas dos cosas es ayudado el conocimiento humano por la revelación de la gracia. Porque la luz, que ella infunde gratuitamente en nosotros, conforta la luz natural de nuestro entendimiento, y á veces también las representaciones, que se forman divinamente en la imaginación del hombre, espresan mejor las cosas divinas, que las que recibimos naturalmente de los objetos sensibles, como aparece por las visiones de los profetas.

Algunas veces también se forman por Dios cosas sensibles, y aún palabras, para espresar algo divino; como en el bautismo de Jesucristo se vió al Espíritu Santo en figura de paloma (3), y se oyó la voz del Padre, que decía: *Este es mi hijo amado* (Matth. 3, 17).

Al argumento 1.º dirémos que, aunque por la revelación de la gracia no sepamos en esta vida lo que es Dios (*quid est*), y estemos unidos á él como á un ser desconocido: sin embargo le conocemos más plenamente, porque se nos demuestran mayor número de sus efectos y más excelentes, y porque la revelación nos da á conocer algunos de sus atributos, que la razón natural no alcanza: por ejemplo, que Dios es trino y uno.

Al 2.º que de las imágenes recibidas por medio de los sentidos según el orden

(1) El P. Ceferino (*Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 2, p. 264) alega esta respuesta y parte de lo dicho en el cuerpo del artículo, como prueba de que Santo Tomás no está conforme con la escuela tradicionalista ó sobrenaturalista, que sostiene la impotencia absoluta de la razón humana, para cono-

cer á Dios.

(2) Contra el moderno racionalismo.

(3) De cuya paloma hablará el Santo Doctor en la parte 3.ª C. 3ª, a. 7. Nicolai.

natural, ó formadas en la imaginacion por divino influjo, se tiene un conocimiento intelectual tanto más perfecto, cuanto la luz, que ilumina el entendimiento humano, es más intensa : y de este modo en la revelacion el conocimiento adquirido por la representacion de imágenes se acrece por la infusion de la luz divina.

Al 3.º que la fe es un conocimiento en

el sentido de que ella determina el entendimiento á algun objeto cognoscible. Pero esta determinacion á objeto fijo no proviene de la vision del que cree, sino de la de aquel, á quien se cree (1): y así, en cuanto no hay vision, falta la razon del conocimiento, que se halla en la ciencia. Porque la ciencia determina al entendimiento á un objeto por la vision é inteleccion de los primeros principios.

## CUESTION XIII.

### De los nombres de Dios.

Despues de haber examinado lo que concierne al conocimiento (2) de Dios, es preciso que consideremos los nombres divinos ; porque damos á todos los seres nombres en relacion con el conocimiento que de ellos tenemos. Respecto de esto resolveremos doce dudas, á saber : 1.ª Podemos dar á Dios un nombre ?—2.ª Entre los nombres atribuidos á Dios los hay, que se prediquen de él sustancialmente ?—3.ª De los nombres, que se dan á Dios, son algunos propios, ó todos metafóricos ?—4.ª Son sinónimos muchos de los nombres, que se dan á Dios ?—5.ª Algunos de los nombres, que se dan á Dios y á las criaturas, son unívocos ó son equívocos ?—6.ª Suponiendo que estos nombres se prediquen analógicamente, son propios de Dios ántes que de las criaturas, ó al contrario ?—7.ª Hay nombres, que se aplican á Dios por relacion al tiempo ?—8.ª Este nombre *Dios* espresa naturaleza ú operacion ?—9.ª El nombre *Dios* es un nombre comunicable ?—10.ª El nombre *Dios* se toma unívoca ó equivocadamente, segun que denota á Dios por naturaleza, por participacion, y segun la opinion ?—11.ª Este nombre *El que es (qui est)* es por excelencia el nombre propio de *Dios* ?—12.ª Pueden formularse sobre Dios proposiciones afirmativas ?

#### ARTÍCULO I.— Hay algun nombre, que convenga á Dios ?

1.º Parece que ningun nombre conviene á Dios : porque San Dionisio dice (De div. nom. c. 1) que « ni él tiene nombre ni opinion » (3), y se lee en los Proverbios (30, 4) : *Cuál es el nombre suyo, y cuál el nombre de su Hijo, si tú lo sabes?*

2.º Todo nombre se usa en abstracto ó en concreto. Pero los nombres, que significan en concreto, no convienen á Dios, porque es simple : y los que significan en

abstracto, tampoco le convienen, porque no espresan una perfeccion subsistente. Luego ningun nombre conviene á Dios.

3.º Los nombres dan á conocer la sustancia con su cualidad ; los verbos y los participios con el tiempo, y los pronombres con demostracion ó relacion : ni unos ni otros son aplicables á Dios ; porque en él no hay ni cualidad, ni accidente, ni tiempo, ni puede ser percibido por los sentidos, de modo que pueda ser demostrado, ni significado por relativos, toda vez que los relativos sirven para recordar idéas antecedentes, sean de nom-

(1) Véase la pág. 11, nota 1.

(2) Segun otros perfeccion.

(3) Así se encuentra en todas las ediciones más acredita-

das, que hemos consultado, aunque en la obra de San Dionisio se invierte el orden de los términos, diciendo : *ni tenemos idea de él, ni él tiene nombre.*



bres, ó participios, ó pronombres demostrativos. Luego no podemos dar á Dios nombre alguno (1).

Por el contrario. Se dice en el Exodo (Ex. 15, 3) : *Como varon guerrero, el omnipotente es su nombre.*

**Conclusion.** *Podemos nombrar á Dios por sus criaturas; pero semejantes nombres no espresan la esencia divina, tal como ella es en sí misma.*

**Respondéremos** que, como dice Aristóteles (Periher. l. 1, c. 1), « las palabras son los signos de las idéas, y éstas las representaciones de las cosas ». Donde se ve que las palabras dicen relacion á las cosas, que han de ser significadas, mediante el concepto intelectual. Así pues, segun conocemos las cosas, de igual modo las nombramos. Hemos demostrado (C. 12, a. 11), que no podemos en esta vida ver á Dios en su esencia, pero sí conocerle por las criaturas, en cuanto dicen relacion á un principio, y por vía de escelerencia y de eliminacion. Podemos pues nombrarle por las criaturas; mas los nombres, que le damos, no pueden espresar su esencia, tal como es en sí misma : á semejanza de la palabra *hombre*, que significa la esencia del hombre, tal como ella es; puesto que significa su definicion, la cual á su vez declara su esencia. Porque la idéa significada por el nombre es su propia definicion.

Al argumento 1.º diremos, que lo que nos hace decir que Dios no tiene nombre, ó que es sobre todo nombre, es que su esencia supera á todo lo que de Dios conocemos y espresamos por palabras.

Al 2.º que, como por las criaturas venimos á conocimiento de Dios, y por las mismas lo designamos con sus nombres; los nombres, que atribuimos á Dios, significan de aquel modo, segun que compete á las criaturas materiales, cuyo conocimiento nos es connatural, como ya se ha dicho (C. 12, a. 4) : y, puesto que entre estas criaturas las perfectas y subsistentes son compuestas, y la forma en ellas no es algo completo subsistente, sino

más bien por lo que algo es (*quo aliquid est*); de aquí proviene que todos los nombres, que empleamos para espresar un ser completo subsistente, tienen una significacion concreta aplicada, que compete á los seres compuestos. Mas los que empleamos, para espresar formas simples, significan algo, no como subsistente, sino como aquello, por lo que algo es (*ut quo aliquid est*): por ejemplo, la blancura indica la razon, porque (*ut quo*) algo es blanco (2). Siendo Dios á la vez simple y subsistente por sí mismo, le damos nombres abstractos, que espresan su simplicidad; y nombres concretos, para manifestar su subsistencia y perfeccion; aunque estas dos clases de nombres no espresan lo que él es, puesto que nuestra inteligencia no puede conocerle, tal como es, en el estado de la vida presente.

Al 3.º que significar la sustancia con la cualidad, es significar el supuesto con la naturaleza ó la forma determinada, en la cual subsiste. Por consiguiente, así como se predicán de Dios algunos nombres en concreto, para significar su subsistencia y perfeccion, como se ha dicho; tambien se predicán de Dios nombres, que significan la sustancia con la cualidad. Los verbos y los participios, que designan el tiempo, le son aplicables en el sentido de que la eternidad comprende todos los tiempos : porque, á la manera que no es posible comprender ni significar los seres simples subsistentes, sino comparándolos con los compuestos; del mismo modo no podemos comprender ni espresar con palabras la eternidad en su simplicidad sino por la idéa, que tenemos de las cosas corporales : y esto por ser connatural á nuestra inteligencia el conocimiento de las cosas compuestas y temporales. En cuanto á los pronombres demostrativos, se empleán respecto de Dios, para mostrar lo que conocemos, no lo que percibimos por los sentidos; pues, segun por nosotros es entendido, así es demostrable (3). Y de aquí que, al modo que se predicán de Dios nombres y participios y

(1) No se toman en cuenta las demas partes de la oracion; porque todas ellas denotan modificaciones ó relaciones, que no bastarían, para afirmar la sustancialidad de Dios.

(2) « Cuando el término sustantivo en los casos, en que significa alguna naturaleza sustancial, espresa esta naturaleza á modo de forma separada del sujeto, que la tiene; se llama

« abstracto, como *humanidad*; cuando espresa aquella naturaleza como puesta en un sujeto, se llama *concreto*, como *hombre* » (P. Ceferino, *Filosofía elem.* t. 1, p. 31).

(3) Un conocimiento cualquiera es susceptible de demostracion ó de demostracion, en el sentido gramatical, diciendo : esta *idéa*, aquel juicio, ese raciocinio, etc.

pronombres demostrativos, así puede ser significado por pronombres y nombres relativos.

**ARTÍCULO II. — Hay algun nombre, que se predica de Dios sustancialmente? (1)**

1.º Parece que no hay nombre, que se predica de Dios sustancialmente; porque San Juan Damasceno dice (De fid. Orth. l. 1, c. 4): «Es preciso entender que cada uno de los nombres, que se dan á Dios, no significan lo que Él es sustancialmente; sino que nos revelan lo que no es, ó sea, cierta disposicion ó propiedad inherente á su naturaleza ú operacion».

2.º San Dionisio dice (De div. nom. c. 1): «Hallarás el himno de todos los SS. Padres á las adorables manifestaciones de la Trinidad; el cual divide, ora enseñando, ora alabando, los nombres de Dios». El sentido de estas palabras (2) es que los nombres empleados en loor divino por los santos doctores se distinguen segun las manifestaciones del mismo Dios. Es así que lo que significa manifestacion de alguna cosa, nada espresa perteneciente á su esencia: luego los nombres atribuidos á Dios no se predicán de Él sustancialmente.

3.º Nombramos las cosas, como las entendemos; pero no conocemos á Dios en esta vida segun su sustancia. Luego ningun nombre, que le impongamos, se predica de Dios segun su sustancia.

Por el contrario, San Agustin dice (De Trinit. l. 7, c. 1 y 7): «En Dios ser, es ser fuerte ó ser sabio; y todo lo demas, que dijese de aquella simplicidad, por cuyo medio se significa su sustancia». Luego todos estos nombres, que le damos, significan su sustancia divina.

**Conclusion.** *Siendo imperfecto el conocimiento, que tenemos de la sustancia divina; los nombres negativos ó relativos no espresan la sustancia de Dios; y solo*

*los positivos y absolutos la significan, aunque imperfectamente.*

**Responderémos,** que los nombres negativos y los relativos, que significan relacion de la divinidad con la criatura, es evidente que no significan en modo alguno su sustancia, sino la eliminacion de algo con respecto á él, ó alguna otra relacion del mismo con otra cosa, mejor dicho, de alguna cosa con él. Mas en cuanto á los nombres que se dan á Dios en forma absoluta ó afirmativa, como *bueno, sabio*, y otros semejantes, hay diferentes opiniones. Unos han dicho que todos estos nombres, aunque pronunciados afirmativamente de Dios, han sido escogitados, más bien para eliminar de Él alguna cosa, que para atribuírsela. Así aseguran que, cuando decimos *Dios es viviente*, significamos solamente por esta espresion que Dios no existe á la manera de las cosas inanimadas; y lo mismo podemos decir de los demas nombres. Esta es la opinion del rabino Moisés (3) (In lib. Doct. dubiorum). Otros pretenden que estos nombres han sido atribuidos á Dios, para significar relacion respecto á las criaturas. Así, cuando decimos *Dios es bueno*, esto significa segun ellos que Dios es la causa de la bondad en las cosas; y así de los demas.

Pero estas dos opiniones son inadmisibles por tres razones: 1.ª Porque en ninguna de estas dos hipótesis se puede precisar la razon, por qué se han preferido unos nombres á otros; puesto que tan causa es de los cuerpos como de la bondad de los seres: por consiguiente, si, cuando se dice *Dios es bueno*, esto significa solamente que es la causa de la bondad; podrá decirse con igual razon *Dios es cuerpo*, porque es igualmente la causa de los cuerpos. Por otra parte, diciendo que es cuerpo, se niega que sea ente solo en potencia, como la materia prima. 2.ª Porque se seguiría de aquí que todos los nombres, que damos á Dios, le serían atribuidos *relativamente* (*per posterius*)

(1) Contra el filósofo árabe, Algazel, que afirmaba que las perfecciones atribuidas á Dios no incluían concepto alguno positivo, sino que eliminaban de Dios las imperfecciones contrarias.

(2) En el testo latino es de todo punto necesaria la aclaracion por el giro algo confuso del pasaje de San Dionisio, que en el original griego está más claro. Las palabras *manifestative* y *laudative*, segun los comentarios de Santo Tomás

(Lect. 2), indican que á Dios se da diversidad de nombres por razon de sus efectos (*manifestative*); pero todos estos nombres ó los efectos por ellos significados pueden reducirse á una sola causa, la bondad divina, base, por decirlo así, de todas nuestras alabanzas á Dios (*laudative*).

(3) Moisés Ben Maimon (Moises hijo de Maimon), más conocido con el nombre de Maimónides.

(1), al modo que se aplica *relativamente* (*per posterius*) la palabra *sano* al medicamento, para indicar únicamente que es causa de la salud en el animal, que es *absolutamente hablando* (*per prius*) sano. 3.<sup>a</sup> Porque eso está en pugna con la intención de los que hablan de Dios; pues, cuando dicen que Dios *es viviente*, no se proponen decir que Él es la causa de nuestra vida, ni que es diferente de los cuerpos inanimados.

Debe pues admitirse otra explicación, y decir que los nombres positivos expresan la sustancia divina, y que son predicados sustanciales de Dios, por más que no nos los representen sino imperfectamente. En efecto: la significación de los nombres, que damos á Dios, está en relación con la idea, que de él tenemos en nuestro entendimiento; pero, como nuestro entendimiento no le conoce sino por las criaturas, le conoce según ellas nos le representan. Hemos demostrado (C. 3, a. 2) que, siendo Dios simple y universalmente perfecto, precontiene en sí las perfecciones todas de las criaturas, como absoluta y universalmente perfecto. Por consiguiente una criatura en tanto le representa y se le asemeja, en cuanto posee alguna perfección; mas no le puede representar como una cosa del mismo género ó especie que ella, sino solamente como el principio supremo y de cuya forma distan mucho los efectos por su imperfección, sin perjuicio de cierta semejanza, que nos presentan: al modo que las formas de los cuerpos inferiores representan la virtud del Sol, como se ha explicado, al tratar de la perfección de Dios (C. 4, a. 3) (2). Así pues los nombres afirmativos significan la sustancia divina, aunque imperfectamente, como también imperfectamente la representan

las criaturas. Cuando se dice *Dios es bueno*, esto no significa solamente que él es la causa de la bondad ó que Dios no es malo: el verdadero sentido de esta proposición es, que lo que llamamos bondad en las criaturas, preexiste en Dios, y esto de una manera suprema; de donde no se deduce que Dios es bueno, porque sea causa de la bondad; sino que más bien al contrario, porque es bueno, comunica su bondad á las criaturas, pues, según aquello de San Agustín (De doct. christ. l. 1, c. 32) « porque él es bueno, » existimos ».

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que San Juan Damasceno dice que estos nombres no significan lo que es Dios, porque ninguno de ellos lo expresa perfectamente; sino que cada uno lo significa imperfectamente, como imperfectamente también le representan las criaturas.

Al 2.<sup>o</sup> que en el significado de los nombres hay que distinguir aquello, por lo que se impone nombre á una cosa, para significar, y aquello por lo que es impuesto el nombre (3): así el nombre *pedra* se dice tal, porque *hiere el pie* (*quod lædit pedem*); sin embargo no se impuso, para significar esto de herir los pies, sino para designar una particular especie de cuerpo; pues de otro modo todo lo que hiere el pie, sería *pedra* (4). Debe decirse pues que esos nombres divinos provienen de las manifestaciones de la divinidad; porque, así como las criaturas representan á Dios aunque imperfectamente, según sus diversos grados de perfección; así nuestra inteligencia le conoce y le nombra en razón de cada una de estas manifestaciones de Dios: pero no emplea esos nombres, para significar las manifestaciones mismas, de modo que, al decir *Dios es viviente*, haya de entenderse que de él pro-

(1) El texto dice *per posterius*, y luego en lo que se ha traducido *absolutamente hablando* dice *per prius*; pero el mismo Santo Tomás (1. 2, C. 26, a. 4) considera como equivalentes las locuciones *per prius* y *per se* ó *simpliciter*, y las otras dos *per posterius* y *secundum quid*. Es evidente que, si según la primera opinión, que se va combatiendo, al decir que Dios es bueno, se quiere decir simplemente que no es malo; en tanto la bondad será un atributo, que convendrá á Dios, en cuanto que supongamos como preexistente lo malo, y por lo tanto la bondad no será un atributo absoluto: igualmente, si Dios es bueno según la segunda opinión, porque es la causa de la bondad de las cosas, desde el momento en que supongamos no existentes las criaturas, queda sin explicación el atributo de la bondad divina, y le hacemos depender de las criaturas, convirtiéndole de absoluto en relativo.

(2) Véase la pág. 34, nota 2. La representación, que de la virtud del Sol nos dan los cuerpos inferiores, y sobre todo los metales, es según la antigua física el brillo de los mismos. No podría interpretarse hoy esta proposición, diciendo que los cuerpos acusan en su estructura la influencia de un calor primitivo, siquiera este no sea únicamente el calor solar?

(3) Ó en otros términos: no siempre está conforme la significación etimológica con la acepción usual.

(4) El ejemplo no tiene fuerza en castellano; porque la palabra *pedra* no se deriva de la latina *lapis*, sino de *petra*. Puede sin embargo permanecer con esta ligera variante: la palabra *lápida* se deriva de la latina *lapis* (*pedra*); pero su significación no es precisamente *pedra*, sino una especie determinada de piedras; pues de lo contrario toda *pedra* sería *lápida*.

cede la vida; sino para designar el principio mismo de las cosas, en cuanto en él preexiste la vida, aunque de un modo más eminente que como se le concibe y significa.

Al 3.º que no podemos conocer la esencia de Dios en esta vida, como es en sí misma; sino que la conocemos, cual nos la representan las perfecciones de las criaturas: y así la significan los nombres, que le damos.

**ARTÍCULO III. — Hay algun nombre, que sea propio de Dios (1)?**

1.º Parece que no hay nombre, que sea propio de Dios: porque todos los nombres, que le damos, son tomados de las criaturas, como ya hemos dicho (a. 1). Pero los nombres de las criaturas se aplican á Dios metafóricamente, como cuando se dice que Dios es piedra, leon ó cosa semejante. Luego los nombres, que damos á Dios, son metafóricos.

2.º Ningun nombre se aplica propiamente á una cosa, si por él más bien se niega que se afirma algo de ella. Pero los nombres de bueno, sabio y otros semejantes más bien se niegan que se afirman de Dios, como lo dice San Dionisio (De cœlest. hierar. c. 2). Luego ninguno de esos nombres conviene á Dios propiamente.

3.º Los nombres de cuerpos no se aplican á Dios sino en sentido metafórico, puesto que no tiene cuerpo. Es así que todos los nombres de esta índole implican algunas condiciones corporales, como el tiempo, la composicion, y otras semejantes propias de los cuerpos. Luego todos estos nombres se aplican á Dios metafóricamente.

Por el contrario: San Ambrosio dice (Prolog. de fid. l. 2): « Hay ciertos nombres, que revelan claramente la propiedad de la Divinidad, y algunos que expresan la verdad clara de la majestad divina, habiendo ciertamente otros, que se predicen de Dios en sentido figurado por semejanza ». Luego no todos los nombres, que se dan á Dios, son metafó-

ricos, sino que algunos se le atribuyen en sentido propio.

*Conclusion. Los nombres, que significan en absoluto alguna perfeccion, en cuanto á su significado mismo competen propiamente á Dios, aún más propiamente que á las criaturas, y se dicen de él absolutamente; mas en cuanto al modo de significar, no se dicen de Dios con propiedad.*

Résponderémos, que, segun ya hemos manifestado (a. 2), conocemos á Dios por las perfecciones procedentes de él mismo á las criaturas, y cuyas perfecciones se encuentran en Él de una manera más eminente que en los seres creados; mas nuestro entendimiento las conoce tales, como se hallan en las criaturas, y segun el modo de conocer, así las espresa por nombres. Así pues en los nombres, que damos á Dios, hay que considerar dos cosas, á saber: las perfecciones mismas, que ellos significan, como la bondad, la vida y otras, y la manera de significarlas. *En cuanto á las perfecciones significadas por esos nombres, estos competen propiamente á Dios, y con más propiedad que á las mismas criaturas, y se le atribuyen con prioridad (per prius). Pero en cuanto á la manera de significar, no se atribuyen á Dios con propiedad; porque tienen un modo de significar tal, cual compete á la criatura.*

Al argumento 1.º dirémos, que hay nombres, que significan las perfecciones, que Dios ha dado á las criaturas de tal manera, que el mismo modo imperfecto, aunque la criatura participa de la perfeccion divina, va incluido en la significacion misma del nombre; así como la palabra *piedra* significa cierto ente material: y los nombres de esta índole no pueden decirse de Dios más que en un sentido metafórico. Pero hay nombres, que significan las mismas perfecciones absolutamente, sin que su significacion entrañe modo alguno de participacion, tales son *ente, bueno, viviente*, y otros. Estos se dicen propiamente de Dios.

Al 2.º que San Dionisio dice (ibid.), que esos nombres se niegan de Dios, por

(1) No se trata de saber si se designa á Dios con un nombre, que le sea propio en el sentido de exclusivamente suyo; sino

propio como contrapuesto á figurado ó metafórico (Cardenal Cayetano).

cuanto lo significado por ellos no le conviene del modo, que el nombre lo significa, sino de otro más excelente. Por lo cual el mismo S. Dionisio dice (ibid.) que « Dios está sobre toda sustancia y vida ».

Al 3.º que los nombres, que propiamente se predicán de Dios, incluyen ciertas condiciones corporales, no en el significado mismo del nombre, sino en el modo de significar; mientras que los nombres, que se predicán metafóricamente de él, incluyen las tales condiciones en su mismo significado.

#### ARTÍCULO IV.— Los nombres que damos á Dios, son sinónimos? (1)

1.º Parece que estos nombres, que damos á Dios, son sinónimos. En efecto: se llaman sinónimos los nombres, que significan completamente la misma cosa. Es así que estos nombres, que damos á Dios, significan todos la misma cosa en Dios; porque su bondad es su esencia, y lo mismo su sabiduría. Luego estos nombres son verdaderamente sinónimos.

2.º Si se responde que estos nombres no significan la misma cosa, según es en realidad, sino según nuestros diversos conceptos; replicamos. Un concepto, al que no responde algo real, es vano. Luego, si hay diversidad de conceptos, y la cosa es única, estos conceptos son vanos.

3.º Lo que es uno en la realidad y en la razón, es más uno que lo que solo es uno en realidad y múltiple en la razón. Pero Dios es eminentemente uno. Luego parece que no es uno en realidad y múltiple en la razón; y por lo tanto los nombres, que se dan á Dios, no tienen signi-

ficaciones diversas, y por eso son sinónimos.

Por el contrario. El colocar á continuación uno de otro términos absolutamente sinónimos, como *traje, vestido*, es jugar con las palabras. Por consiguiente, si todos los nombres, que damos á Dios, fuesen sinónimos; no se podría decir convenientemente, Dios bueno, ú otra expresión como esta: y sin embargo leemos (Jer. 32, 18): *Fortísimo, grande y poderoso, el Señor de los ejércitos es tu nombre.*

**Conclusion.** *Los nombres de perfecciones atribuidos á Dios no son sinónimos.*

Responderemos, que esos nombres propiamente dichos de Dios no son sinónimos. Esto sería fácil de comprender, si admitiésemos que estos nombres han sido adoptados, para negar ó afirmar alguna relación de la causa con las criaturas; porque entónces el sentido de estos nombres se diversificaría por las diversas cualidades negadas, ó efectos *connotados* (2). Pero, como hemos dicho (a. 2), estos nombres significan la sustancia divina, aunque imperfectamente; y en este sentido es notorio, según lo espuesto (a. 1), que difieren los unos de los otros por sus razones diversas. Porque la idea significada por un nombre es el concepto del entendimiento acerca de la cosa, que este nombre significa. Mas, como nuestro entendimiento conoce á Dios por las criaturas, se forma de él los conceptos en proporción á las perfecciones, que proceden del mismo á las criaturas. Estas perfecciones preexisten en Dios unida y simplemente, mientras que en las criaturas se encuentran divididas y múltiples. Luego, así como á estas perfecciones diversas de las criaturas corresponde un principio único y sim-

(1) Sinónimos ó términos, que significan una sola y misma cosa bajo un solo y mismo aspecto considerada. En este artículo pues, según observa el Cardenal Cayetano, se propone averiguar Santo Tomás si son idénticas, por ejemplo, estas dos proposiciones: *Dios es sabio, Dios es bueno*; ó lo que es lo mismo, si son sinónimos los nombres bueno, sabio, omnipotente, etc. Fijese bien el lector en esto, porque es muy frecuente el considerar como sinónimos los términos llamados *poliónimos* en griego y *multívocos* en latín; es decir, aquellos términos, que significan una misma cosa, pero bajo diferentes aspectos considerada. La confusión sería en este caso de tal transcendencia, que sería preciso enunciar la conclusión mediante la proposición contraria. Bien entendida la diferencia, se verá que los nombres de Dios no son sinónimos, y sí poliónimos. La nomenclatura griega de la clasificación de los términos corresponde con la latina en esta forma:

Sinónimos = unívocos.

Homónimos = equívocos (puros y análogos).

Parónimos = denominativos.

Poliónimos = multívocos.

Estos últimos y los heterónimos ó diversívocos, es decir, términos, diversos que significan cosas diversas, son más bien objeto del estudio gramatical que del estudio lógico. Véase la pág. 43, nota 1; y pág. 46, final de la nota 4.

(2) Aquí emplea el Santo Doctor un argumento personal ó *ad hominem*. Es como si dijera: aun explicando lo que son los nombres de Dios, como lo explican los filósofos, de que se ha hecho mención en el a. 2, aun así no hay sinonimia en los nombres de Dios.

Lo que sigue en el texto es la verdadera demostración de la conclusión.

ple, representado por las diversas perfecciones de ellas con variedad y multiplicidad; así tambien á los conceptos múltiples y variados de nuestro entendimiento corresponde una idéa única y absolutamente simple, que conocemos imperfectamente mediante tales conceptos. Hé aquí por qué los nombres, que damos á Dios, aunque signifiquen una sola y misma cosa, no son sin embargo sinónimos; porque la significan bajo conceptos múltiples y variados.

Estas consideraciones nos dan la solución al primer argumento; porque se llaman sinónimos los nombres, que significan la misma cosa bajo idéntico concepto. En cuanto á los que espresan diversos conceptos de una sola y misma cosa, no se puede decir que significan primariamente y por sí mismos una misma cosa; puesto que el nombre, como ya hemos dicho (a. 1), no espresa las cosas sino por medio del concepto, que de ellas se forma nuestro entendimiento.

Al 2.º diremos que los diversos conceptos, que estos nombres espresan, no son frívolos ni vanos, pues á todos ellos corresponde una cierta nocion simple, que todos ellos representan, aunque imperfectamente y en formas múltiples.

Al 3.º que pertenece á la unidad absoluta de Dios el que las cosas, que aparecen múltiples y divididas en las criaturas, están en él simplificadas y unidas (*simpliciter et unite*). Y esto esplica cómo es uno en realidad y múltiple segun la razon; porque nuestro entendimiento le concibe de múltiples modos, tal como las criaturas nos le representan.

**ARTÍCULO V. — Los nombres, que se dicen de Dios y de las criaturas, deben entenderse del uno y de las otras unívocamente? (1)**

1.º Parece que los nombres, que se dicen de Dios y de las criaturas, deben predicarse de ellos unívocamente; porque

(1) Ampliando lo dicho en la pág. 43, nota 1, diremos que un término es predicado unívoco, cuando se atribuye á otros varios, segun una misma significacion, como el término *animal* respecto del hombre y del bruto. Se dice que un término es predicado equívoco, cuando se atribuye á otros segun diversas significaciones. Si estos no tienen otro origen que el capricho de los idiomas, el equívoco se llama *puro* ó *puramente* equívoco; pero, si hay alguna razon, en que fundar la comunidad de nombre; entónces el equívoco se llama análogo, el

todo equívoco puede reducirse á un unívoco, como lo múltiple á la unidad. En efecto: si el nombre *perro* se dice equívocamente de un animal que ladra y de un ser marino; debe ser aplicable unívocamente á algunos otros, es decir, á todos los que ladran. De otro modo se procedería indefinidamente (2). Ahora bien: se encuentran agentes unívocos, que convienen en nombre y definicion con sus efectos: como el hombre engendra á otro hombre. Pero los hay tambien equívocos; así el sol produce el calor, por más que él no sea calor sino equívocamente. Parece pues que el primer agente, al cual todos los demas agentes se reducen, es un agente *unívoco*; y por consiguiente que los nombres comunes á Dios y á las criaturas se predicán *unívocamente*.

2.º En los seres equívocos no se considera semejanza alguna (3). Luego, como hay alguna semejanza de la criatura á Dios, segun estas palabras del Génesis: *Hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza* (Gén. 1, 26); parece que algo se puede decir unívocamente de Dios y de sus criaturas.

3.º La medida es homogénea con la cantidad medida, segun Aristóteles (Met. l. 10, test. 4). Es así que Dios es la medida primera de todos los seres, como dice el mismo filósofo en el mencionado lugar. Luego es homogéneo con las criaturas, y por lo tanto algo se puede decir unívocamente de Dios y las criaturas.

**Por el contrario.** 1.º Lo que se enuncia de algunas cosas bajo un mismo nombre, y no en el mismo concepto, se les aplica equívocamente; pero no hay nombre alguno, que convenga á Dios en el mismo sentido que á las criaturas. Porque la sabiduría en las criaturas es una cualidad, y en Dios no: y, variando el género, cambia tambien el sentido de la palabra, puesto que el género es un elemento ó parte de la definicion; y esto es aplicable á cualquiera otro término. Luego todo lo

cual á su vez se subdivide, como se ha visto en la citada nota.

(2) Toda vez que, si suponemos que nunca el equívoco se reduce al unívoco: siempre habrá dos ó más órdenes de cosas, á que aplicar el equívoco: por el contrario, desde el momento en que el equívoco no puede ser aplicado á dos cosas, cuando ménos; dejará de ser equívoco, para convertirse en unívoco.

(3) Tratándose de equívocos puros ó casuales, es cierto; pero no lo es, tratándose de equívocos análogos ó simplemente análogos.

que se dice de Dios y de las criaturas, tiene acepcion equívoca.

2.º Además, Dios dista más de las criaturas, que estas unas de otras. Pero la distancia entre unas y otras criaturas es causa de que no pueda convenirles un predicado unívoco; cual sucede con las cosas, que no pueden referirse á un mismo género. Luego es todavía ménos posible el enunciar unívocamente de Dios y sus criaturas algun término, y por consiguiente todos se les atribuirán equívocamente.

**Conclusion.** *Los nombres, que aplicamos á Dios y á las criaturas, no son predicados unívocos, ni equívocos puros, sino análogos.*

**Responderémos,** que es imposible predicar unívocamente de Dios y las criaturas un término cualquiera. Porque todo efecto, que no iguala á la virtud de su causa agente, recibe de una manera defectuosa la semejanza de dicha causa, y no segun la misma razon: de esta manera lo que en los efectos se halla como dividido y múltiple, está en la causa como uno é indiviso: así el sol por única virtud y fuerza produce muchas y variadas formas en estas cosas de la tierra; y de igual modo, como ya hemos dicho (a. 4), todas las perfecciones, que se hallan divididas y son múltiples en las cosas creadas, preexisten en Dios como una sola y simple perfeccion. Por lo cual, cuando el nombre de alguna perfeccion se aplica á una criatura, significa esa perfeccion distinta de otras, segun la razon de distincion. Por ejemplo, cuando decimos que un hombre es *sabio*, entendemos por esto una perfeccion distinta de la esencia misma del hombre, de su poder, de su existencia, y de todas sus demas perfecciones; pero si la aplicamos á Dios, entónces no tenemos la intencion de designar alguna cosa distinta de su esencia, de su poder, ni de su existencia. Luego respecto al hombre la palabra *sabio* describe y comprende, por decirlo así, la cosa significada: y no así, cuando se apli-

ca á Dios; pues en este caso el objeto significado continúa sin comprenderse, y escediendo la significacion del nombre. Es pues evidente que la palabra *sabio* aplicada á Dios no tiene el mismo sentido que aplicada al hombre; y, como sucede lo mismo respecto de los demas nombres, se deduce que no hay nombre alguno, que pueda ser aplicado unívocamente á Dios y á las criaturas. — Mas tampoco en sentido puramente equívoco segun algunos han pretendido; porque, si así fuese, nada podría conocerse ni demostrarse de Dios por las criaturas, incurriendo siempre en el sofisma llamado *falacia de equivocacion* (1): lo cual es tanto contra Aristóteles, que demuestra respecto de Dios muchas cosas (2), como contra San Pablo, el cual dice (Rom. 1, 20): *Las cosas invisibles de Dios se ven intelectualmente por medio de las criaturas.* Debe pues decirse que nos servimos de nombres comunes á Dios y á las criaturas por analogía, esto es, por proporcion. En efecto: puede haber analogía de dos maneras: 1.ª Cuando muchas cosas se refieren á una sola: así se dice que la medicina y la orina son sanas, porque las dos se ordenan y refieren á la salud del animal, la primera como causa y la otra como indicio. 2.ª Cuando una cosa se relaciona con otra: así se dice medicina sana y animal sano, en cuanto aquella es la causa de la salud en este. Así es como atribuimos unos mismos nombres á Dios y á las criaturas en sentido analógico, y no puramente equívoco ni puramente unívoco. Porque, segun ya hemos dicho (a. 1), no podemos nombrar á Dios sino por las criaturas: y, si nos servimos de las mismas palabras, para designar á uno y á otras; lo hacemos por razon de que existe algun órden de la criatura hácia Dios, como principio y causa, en la cual preexisten eminentemente todas las perfecciones de las cosas creadas. Este modo de significacion comun es un medio entre el equívoco puro y el simple unívoco: porque en las palabras, que se aplican á las cosas en sentido analógico, no

(1) Una de las falacias gramaticales ó de dicion, como el ejemplo, que cita Balues: el clima es *dulce*, luego es grato al paladar.

(2) El P. Nicolai pone como ejemplo de verdades demostradas por Aristóteles la existencia y eternidad de Dios.

Platon llegó tal vez á entrever la necesidad de una revelacion sobrenatural; si bien, para juzgar imparcialmente las doctrinas de ambos filósofos, sería preciso saber qué influencia tuvo en sus escritos la tradicion primitiva.

hay identidad de razón como en las unívocas, ni completa diversidad como en las equívocas; sino que el nombre, que así se aplica á muchos, significa diversas proporciones respecto á una misma cosa. Así, cuando se dice que la orina es sana, se expresa un signo de la salud del animal; mas, si se dice esto mismo de la medicina, se significa entónces la causa de la salud.

Al argumento 1.º dirémos que, tratándose de predicados, los equívocos se reducen á los unívocos; pero, tratándose de acciones, el agente no unívoco precede necesariamente al agente unívoco. En efecto, el agente no unívoco es causa universal de toda una especie, como el sol es la causa de la generacion de todos los hombres (1): mas el agente unívoco no es causa agente universal de toda la especie, porque él sería entónces su propia causa, puesto que se halla comprendido en su especie; sino causa particular respecto del individuo, á quien constituye en la participacion de su especie. Así pues la causa universal de toda una especie no es agente unívoco, y la causa universal tiene prioridad respecto de la particular. Mas este agente universal, aunque no es unívoco, tampoco es enteramente equívoco; porque, si lo fuese, no produciría su semejante (2): pero sí puede decirse analógico, á la manera que en los predicamentos los unívocos se reducen á uno primero, no unívoco, sino analógico, que es el ente (3).

Al 2.º que la semejanza de la criatura con Dios es imperfecta; porque ni siquiera representa identidad en género, como lo hemos demostrado (C. 4, a. 3).

Al 3.º que Dios no es medida proporcionada á los objetos medidos, y que por consiguiente no es posible incluir á Dios y á la criatura en un mismo género. Y todo lo demas, que se alega en contra de esto, demuestra que esos nombres no se

atribuyen unívocamente á Dios y á las criaturas; mas no que se empléen como equívocos.

ARTÍCULO VI. — Los nombres en cuestion se predicán de las criaturas antes (*per prius*) que de Dios, ó al contrario?

1.º Parece que los nombres dichos se predicán antes (*per prius*) de las criaturas que de Dios: porque nombramos las cosas segun las conocemos, pues, como dice Aristóteles (Perih. l. 1, c. 1), los nombres son signos de las idéas. Es así que conocemos la criatura antes que á Dios. Luego los nombres, con que designamos á Dios, convienen antes á las criaturas que á Dios.

2.º Segun San Dionisio (De div. nom. c. 1), «nombramos á Dios por las criaturas». Pero los nombres tomados de las criaturas, para aplicarlos á Dios por traslacion, antes se predicán de estas que de Dios, como las palabras *pedra*, *leon*, y otras. Luego todos los nombres comunes á Dios y á las criaturas se predicán de estas antes que de Dios.

3.º Todos los nombres comunes á Dios y á las criaturas se predicán de Dios como causa de todas las cosas, segun dice San Dionisio (De myst. Theolog. c. 1). Pero lo que se predica de alguna cosa considerada como causa, se le atribuye con posterioridad (*per posterius*). Así la palabra *sano* conviene al animal (*per prius*) ántes de convenir á la medicina, que es la causa de la salud. Luego los nombres, de que hablamos, han sido propios de las criaturas ántes que de Dios.

Por el contrario: dice San Pablo (Eph. 3. 14 y 15): *Doblo mis rodillas al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, del que toda paternidad toma nombre en los cielos y en la tierra*; y puede darse la misma razón para todos los demas nombres, que son comunes á Dios y á las cria-

(1) Segun se deduce del cap. 4 del opúsc. 28, el pensamiento del Santo es el que la fecundidad, y por consiguiente la generacion, obedece á la variedad de climas, clasificados ún hoy por el grado de calor. Reconocido como está por la fisiología moderna el hecho de la pubertad anticipada en los países tropicales; el teólogo tiene el derecho indisputable de señalar como una de las causas *instrumentales*, de que se sirve la Providencia para la propagacion de nuestra especie, la influencia del clima, ó, hablando con ménos propiedad, la influencia del calor solar.

(2) Toda vez que el equívoco, si se trata de términos, se

aplica *casualmente* á varias cosas; y, si se trata de acciones, sería igualmente *casual* el que hubiese semejanza entre el efecto y el agente, lo cual no puede admitirse.

(3) La palabra *ente* es el predicado supremo, á que se reducen todos los demas. Para que no se crea que hay contradiccion entre lo dicho al principio de la respuesta y lo que dice al fin; convendrá observar con el Card. Cayetano, que al principio afirma el Santo que los predicados equívocos (*puros*) se reducen á los unívocos; y estos, añade al fin, á los analógicos.



turas. Luego todos los nombres de esta especie se dicen de Dios ántes que de las criaturas.

**Conclusion.** [1] *Los nombres, que damos á Dios metafóricamente, por cuanto significan su semejanza con las criaturas, pertenecen desde luego á las criaturas en sí mismas ántes que á Dios.* [2] *Los nombres comunes á Dios y á las criaturas, que se predicán esencialmente de Dios, convienen ántes á Dios en cuanto al objeto significado; pero en cuanto á la imposición del nombre ó al modo de significar, se predicán ántes de las criaturas que de Dios.*

**Responderémos,** que todos los nombres, que se predicán de muchos analógicamente, es preciso que se enuncien con relación á uno; y por éso es congruente que este *uno* entre en la definición de todos: porque, como lo dice Aristóteles (Met. I. 4, test. 28), la idéa significada por el nombre es su definición (1); por tanto es necesario que el nombre se predique (*per priùs*) de todo aquello, que entra en la definición de otros, y despues de todos los demas (*per posteriùs*), segun su grado de aproximación mayor ó menor á aquello primero. Por ejemplo: la palabra *sano*, que se dice del animal, entra en la definición de la medicina, que se llama *sana*, porque es la causa de la salud en el animal: entra igualmente en la definición de la *orina*, que se llama *sana*, porque es síntoma de la salud del animal.

Así pues todos los nombres, que metafóricamente se predicán de Dios, corresponden á las criaturas (*per priùs*) ántes que á Él; porque no espresan más que la semejanza, que existe entre Él y las criaturas. Así como se dice una pradera risueña, para espresar la semejanza de proporción, que hay entre una pradera esmaltada de flores y el rostro de un hombre, cuando se rie; de igual modo el nombre de *leon* aplicado á Dios, no otra cosa significa que la fortaleza y vigor de sus operaciones, semejantes á las del leon en las suyas. Vemos por lo tanto que los tales nombres, en cuanto se predicán de

Dios, no pueden definirse segun su significación, sino haciendo intervenir en su definición lo que se dice de las criaturas. Sucedería lo mismo con los demas nombres, que no son metafóricos; si, como algunos han pretendido, no espresaran más que la causalidad por parte de Dios. En efecto, esta proposición *Dios es bueno* no significaría otra cosa, sino que Dios es la causa de la bondad de las criaturas, y así la palabra *bueno* aplicada á Dios implicaría en el modo de entenderla la bondad de la criatura, y pertenecería á esta ántes que á Dios. Pero ya hemos demostrado (a. 2) que estos nombres no se predicán solamente de Dios como causa, sino que espresan también su esencia. Porque, cuando se dice que *Dios es bueno ó sabio*, esto no significa solamente que Él es la causa de la bondad y la sabiduría, sino que estas perfecciones preexisten en Él eminentemente. Por consiguiente debemos afirmar que *en cuanto al objeto significado por el nombre, este se atribuye á Dios ántes que á las criaturas*; pues de Dios dimanán á las criaturas estas perfecciones; pero *en cuanto á la imposición de estos nombres, los atribuimos primeramente á las criaturas*, porque las conocemos ántes que á Dios, lo cual es causa de que su modo de significación competa á las criaturas, segun ya hemos dicho (a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que la objeción se refiere á la imposición del nombre.

Al 2.º que hay una diferencia entre los nombres metafóricos y los que son propios de Dios, como hemos dicho en este mismo artículo.

Al 3.º que esta objeción sería fundada en el caso, en que estos nombres no espresasen de Dios sino la causalidad, y no su esencia, como la palabra *sano* aplicada á la medicina.

**ARTÍCULO VII. — Los nombres, que importan relación á las criaturas, se predicán de Dios desde el tiempo (2)?**

1.º Parece que los nombres, que im-

(1) O en la descripción, si la definición no es posible, como dice San Clemente de Alejandría (*Strom.*, I. 8, c. 31).

(2) *Desde el tiempo (ex tempore)* por contraposición á esta otra frase, que nuestros hablistas del siglo de oro han usado:

*ab æterno* (desde la eternidad). Es un pleonasmo decir desde *ab æterno*. El objeto del artículo es averiguar desde cuándo se atribuyen á Dios, no los nombres que implican relaciones internas, sino relaciones externas á sus criaturas.

portan relacion á las criaturas, no se dicen de Dios desde el tiempo; porque todos estos nombres significan la sustancia divina, como se dice comunmente. Así San Ambrosio indica (De fid. l. 1, c. 1) que «este nombre *Señor* es el nombre del poder, que es la sustancia divina, y que el nombre *Creador* significa la accion de Dios, que es su esencia». Es así que la sustancia divina no es temporal, sino eterna. Luego estos nombres no son aplicados á Dios desde el tiempo, sino desde la eternidad.

2.º Todo ser, al cual conviene una cosa desde el tiempo, puede decirse hecho; porque lo que es blanco desde el tiempo, ha sido hecho blanco. Dios no puede decirse hecho. Luego no hay cosa, que pueda predicarse de Dios *ex tempore*.

3.º Si hay nombres, que convienen á Dios desde el tiempo, porque indican relacion á las criaturas; esta misma razon milita respecto á todos los nombres, que incluyen esta relacion. Pero entre estos nombres hay algunos que son propios de Dios desde la eternidad. Porque, en efecto, él ha conocido y amado desde la eternidad á sus criaturas, segun estas palabras (Jerem. 31, 3): *Con amor perpetuo te amé*. Luego tambien los demas nombres de esta índole, como *Señor* y *Criador*, se dicen de Dios *ab-æterno*.

4.º Estos nombres significan relacion. Es forzoso pues que esta relacion sea algo en Dios, ó solo en la criatura; porque en este caso Dios sería llamado *Señor* en virtud de la relacion opuesta, que reside en las criaturas: lo que es imposible, pues nada recibe su nombre de lo que es su opuesto. Es por lo tanto necesario admitir que la relacion es algo en Dios. En Dios no puede haber nada temporal, porque está sobre todo tiempo. Luego parece que estos nombres no convienen á Dios desde el tiempo.

5.º Toda palabra relativa supone una relacion, como la de *Señor* un dominio y la de blanco la blancura. Luego, si en Dios no hay realmente una relacion de dominio, sino solo en nuestra razon; síguese que Dios no es realmente *Señor*, lo que es evidentemente falso.

6.º En los relativos, que á la vez no constituyen naturaleza, el uno puede existir sin el otro. Así lo escible puede existir, sin que de hecho exista la ciencia, como lo dice Aristóteles en el libro de los Predicamentos (c. 7, test. 5) (1). Pero las cosas relativas, que decimos de Dios y de las criaturas, no constituyen naturaleza. Luego se puede afirmar algo de Dios relativamente á la criatura, sin que esta exista; y por consiguiente las palabras *Señor* y *Criador* se dicen de Dios *ab-æterno*, y no desde el tiempo.

Por el contrario, San Agustin dice (De Trin. l. 55, c. 16) que esta denominacion relativa *Señor* conviene á Dios desde el tiempo.

**Conclusion.** *Ciertos nombres, que importan relacion de la criatura á Dios, se dicen de Dios desde el tiempo, y no ab-æterno; á ménos que expresen accion de la inteligencia ó de la voluntad del mismo Dios.*

**Responderémos,** que *ciertos nombres, en los que se entraña relacion á la criatura, se aplican á Dios desde el tiempo y no ab-æterno.*

Para demostrar esta proposicion, es preciso saber que algunos han supuesto que la relacion no era una cosa real en la naturaleza, y sí únicamente en la razon: lo cual es falso; porque las cosas tienen entre sí un orden natural y relaciones recíprocas.

Es de saber sin embargo que, exigiendo la relacion dos extremos, hay que considerarla de tres modos en cuanto á ser cosa real ó simplemente racional: 1.º Unas veces esta relacion es por parte de uno y otro extremo ente solo de razon (2); lo cual sucede, cuando el orden ó relacion entre algunas cosas no puede existir sino únicamente en el concepto de la razon, como cuando decimos una cosa es idéntica á ella misma (*idem eidem idem*). Porque segun que la razon concibe dos veces una sola cosa, la considera como dos; y de este modo aprende cierta relacion de ella respecto de sí misma. Lo propio sucede en todas las relaciones entre el ente y no ente, las cuales forma la razon tomando el no ente como uno

(1) El título del libro en griego es *teoría*, que fué lo que Boecio tradujo *predicamentos* ó categorías.

(2) «Llamamos entes de razon á los que solo existen como

«términos y resultado de un acto del entendimiento» (P. Ceterino, *Filosofía elemental*, t. 1, p. 46).

de los extremos; y así también en todas las demás, que la razón crea, como las de género, especie y semejantes. 2.º Hay relaciones, que son realidades naturales en cuanto á sus dos extremos: esto tiene lugar, cuando la relación entre dos seres está fundada (1) sobre alguna cosa real, que conviene al uno y al otro. Lo cual es evidente en todas las relaciones, que se fundan en la cantidad, como grande y pequeño, doble y mitad, y así otras; porque la cantidad existe en ambos extremos. Es también verdadero en las relaciones de acción ó pasión, como el motor y lo movido, el padre y el hijo, y otras (2). 3.º Algunas veces la relación es un ser real en uno de los extremos, y en el otro simplemente ideal: lo cual sucede siempre que los dos extremos no son del mismo orden, como la sensación y la ciencia se refieren á las cosas, que se pueden sentir y saber; las cuales ciertamente, si se consideran como existentes en su ser natural, están fuera del orden del ser sensible é inteligible (3). Por cuya razón hay entre la ciencia y la sensación una relación real, en cuanto se ordenan al conocimiento ó sensación de los objetos; pero estos mismos, considerados en sí, están fuera de ese orden. Por consiguiente no hay en ellos relación real respecto de la ciencia y de la sensación, sino una relación de razón, que resulta de que el entendimiento los percibe como términos de las relaciones de la ciencia y de la sensación. Por lo cual dice Aristóteles (Met. I. 5, test. 20) que no se dicen relativamente (*relative*), porque ellas se refieren á otras; sino porque las otras se refieren á ellas. Así no se dice la derecha de una columna, sino suponiendo un ser animado á su derecha: lo cual prueba que la relación no está realmente en la columna, sino en el ser animado.

Por lo tanto, estando Dios sobre el orden de la creación, y todas las criaturas ordenadas á él, y no al contrario;

es evidente que la relación de la criatura á Dios es real, y la de Dios á la criatura no lo es, sino racional únicamente, en cuanto las criaturas se refieren á Dios. Luego nada se opone á que los nombres, que espresan relaciones con las criaturas, se prediquen de Dios desde el tiempo; no porque ellos supongan un cambio en Dios, sino á causa del cambio, que tiene lugar en las criaturas: como una columna se encuentra á la derecha ó á la izquierda de un ser animado por consecuencia del cambio ó movimiento de este, sin que aquella haya perdido su inmovilidad.

Al argumento 1.º diremos, que hay nombres relativos impuestos, para significar las relaciones mismas, como *señor* y *siervo*, *padre é hijo*, y otras semejantes: y estos son llamados relativos en cuanto al ser (*secundum esse*) (4). Otras se han destinado á significar las cosas mismas, á que son consiguientes ciertas disposiciones ó tendencias, como el motor y el objeto movido, la cabeza y lo regido por ella, y otras: estas son llamadas relativas por razón del lenguaje (*secundum dici*) (5). Así también respecto á los nombres divinos es preciso considerar esta doble diferencia. Porque los hay que espresan la actitud ó tendencia misma de Dios con respecto á la criatura, como la palabra *Señor*. Estos no significan directamente la sustancia divina, sino indirectamente en el sentido de que la presuponen, como el dominio presupone el poder, que es la sustancia de Dios. Otros significan directamente la esencia divina, y como su consecuencia implican la idea de relación: tales son las palabras *Salvador* y *Creador*, y otras semejantes, que espresan la acción de Dios, que es su esencia misma. Sin embargo, estas dos clases de nombres se aplican á Dios desde el tiempo, en cuanto á la relación, que los mismos importan, primaria ó secundariamente; pero no en cuanto significan la esencia, ya directa, ya indirectamente.

(1) *Fundamento* (de una relación) es aquello, por razón de lo cual una cosa dice orden á otra (P. Cef. *ib.*). Tratándose de relaciones, son equivalentes las palabras *fundamento* y *principio*.

(2) Relaciones llamadas *reales* por los Escolásticos, á distinción de los anteriores, á las cuales dieron el nombre de *lógicas*. Las que el texto pone á continuación, son conocidas por el nombre de *mistas*; porque consideradas en uno de los términos son reales, y en el otro lógicas.

(3) Esto es: la sensación y la ciencia, consideradas en el

sujeto, que siente y sabe, dicen orden á algo, que pueda ser sentido ó sabido; pero el objeto de la sensación ó de la ciencia, por el solo hecho de existir, no dicen relación á sentido alguno, que lo perciba, ó á entendimiento, que lo conozca.

(4) *Secundum esse* ó predicamentales. (P. Cef. *ib.*)

(5) *Secundum dici* ó transcendentales. (P. Cef. *ib.*). Si se quiere ver en un solo cuerpo de doctrina toda la teoría escolástica sobre la relación, véase la *Lógica de Sanseverino* (vol. 1, c. 1, a. 12), en donde el lector hallará perfectamente esplanado el artículo presente.

Al 2.º que, así como las relaciones, que afirmamos de Dios desde el tiempo, no están en Dios sino segun nuestro modo de entender; de igual modo no se dice de Dios que es ó ha sido hecho, sino segun la razon (*secundum rationem*), sin suponer por esto cambio alguno en Dios: en cuyo sentido se dijieran estas palabras: *Señor, tú has sido hecho nuestro refugio* (Ps. 89, 1).

Al 3.º que la operacion de la inteligencia y de la voluntad está en el operante. Por lo cual los nombres, que significan relaciones, que son consecuencia de la accion del entendimiento ó de la voluntad, convienen á Dios desde la eternidad; pero los dimanados de acciones procedentes á efectos exteriores, segun nuestro modo de entender, se atribuyen á Dios desde el tiempo, como los de *Salvador, Creador, y análogos*.

Al 4.º que las relaciones significadas por esos nombres, que se aplican á Dios desde el tiempo, están en Dios únicamente segun la razon; mientras que las relaciones opuestas se hallan realmente (*secundum rem*) en las criaturas: y no hay inconveniente en dar á Dios nombres tomados de las relaciones, que existen realmente en las criaturas; si bien solo en cuanto nuestro entendimiento concibe á la vez las relaciones opuestas en Dios; de modo que Dios se denomine con relacion á la criatura, por cuanto esta se refiere á él, segun dice Aristóteles (Met. l. 5, test. 2), que «se habla relativamente del objeto de la ciencia (*scibile*), por» que la ciencia se refiere á él».

Al 5.º que, refiriéndose Dios á la criatura, en cuanto esta se refiere á él, pues la relacion de dependencia es real en la criatura; síguese que Dios no es solamente *Señor* segun nuestro modo de entender (*secundum rationem*), sino que lo es realmente. Porque se dice *Señor*, por la misma razon que decimos que la criatura le está sometida.

Al 6.º que, para conocer si dos relativos existen ó no simultáneamente en la naturaleza, no se ha de atender al orden de las cosas, de las que los relativos se predicán; sino á la significacion de los mismos relativos. Porque, si uno de los dos extremos comprende al otro en su conocimiento, y viceversa; entónces existen

simultáneamente en la naturaleza, como *el duplo y la unidad, el padre y el hijo, y otras á este tenor*. Pero, si el conocimiento del uno incluye el del otro, y no viceversa, entónces no existen á la vez en la naturaleza: tales son el objeto de la ciencia y la ciencia misma; porque el objeto de la ciencia se considera como en potencia (1), y la ciencia como en hábito ó en acto. Por consiguiente el objeto de la ciencia, lo escible, segun el modo de su significacion, existe ántes que la ciencia; pero, si lo escible se considera como acto, entónces coexiste con la ciencia en acto, porque lo sabido nada es, mientras no exista la ciencia de ello. Así pues, aunque Dios sea anterior á las criaturas; por lo mismo que en la idea de *Señor* se incluye la de *siervo* suyo, y recíprocamente, estos dos relativos *Señor* y *siervo* existen á la vez en la naturaleza: y de consiguiente Dios no ha sido *Señor*, hasta que tuvo alguna criatura sometida á él.

#### ARTÍCULO VIII. — Este nombre Dios es nombre de naturaleza?

1.º Parece que el nombre *Dios* no expresa la naturaleza divina: porque San Juan Damasceno dice (Orth. fid. l. 1, c. 12) que «el nombre de *Dios* trae su origen de  $\Theta\epsilon\iota\upsilon$ , que significa *cuidar de todas las cosas y fomentarlas* (*Al. cur-rere et disponere omnia*); ó de  $\text{ἄρδεν}$  que quiere decir *arder*, porque nuestro Dios es un fuego que consume; ó de  $\text{θεωρεῖν}$  *contemplar todas las cosas*». Todas estas denominaciones denotan operacion. Luego este nombre *Dios* significa operacion, y no naturaleza.

2.º Damos nombre á las cosas, segun las conocemos. Es así que la naturaleza divina nos es desconocida. Luego la palabra *Dios* no la significa.

Por el contrario. San Ambrosio dice (De fide, ex prologo, l. 2) que «*Dios* es nombre de naturaleza».

**Conclusion.** *Este nombre, Dios, designa la divina sustancia [1] en cuanto al ser, á cuya significacion se destina; mas no designa sino una operacion [2] de Dios, si le consideramos con relacion á aquello, por cuya razon se impone.*

(1) Potencia pasiva.

**Réponderémos**, que no siempre es lo mismo aquello, por lo que se impone un nombre; para significar una cosa, y aquello, para significar lo cual tal nombre es impuesto (1). Porque, así como conocemos la sustancia de una cosa por sus propiedades ú operaciones, así también la nombramos á veces segun alguna de estas propiedades ú operaciones. Por ejemplo, damos á la sustancia de la piedra el nombre *lapidem*, segun una de sus acciones, porque hiere el pié (*lædit pedem*): sin embargo no la damos este nombre, para denotar esta accion; sino para designar su sustancia misma. Hay empero cosas, que nos son conocidas por sí mismas, y que por lo mismo no reciben su nombre de ningun otro ser, como el calor, el frio, la blancura y otras: en estas lo que el nombre significa y lo que induce á imponerlo son una misma cosa.

No conociendo pues nosotros á Dios en su naturaleza, sino únicamente por sus operaciones ó efectos; por estos podemos nombrarle, como queda dicho (a. 1). Por consiguiente la palabra *Dios* es nombre de operacion en el sentido de ser aquello, *por lo que se impone* (el nombre), para significar (*quantum ad id, à quo imponitur ad significandum*); porque ha sido tomado de la providencia universal de todas las cosas; y tal es la significacion, que los hombres todos atribuyen á esta palabra, cuando la pronuncian. Por lo cual dice San Dionisio (De div. nom. c. 12) que, la deidad es la que » ve todas las cosas con perfecta provi- » dencia y bondad » (2). De esta operacion pues tal nombre *Dios* ha sido adoptado para significar la naturaleza divina.

Al argumento 1.º diremos, que lo que dice San Juan Damasceno, se refiere á la Providencia divina, por la cual se impuso este nombre *Dios*, para significarlo (*ad significandum*).

Al 2.º que, segun podemos conocer la naturaleza de una cosa por sus propiedades y efectos, así podemos designarla por

un nombre. Por tanto, en virtud de que podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma, sabiendo qué sea piedra; tal nombre *piedra* significa la sustancia misma de ella, segun lo que es en sí propia. Porque esta palabra lleva consigo la definicion de la piedra, es decir, que nos hace saber lo que ella es; pues, como dice Aristóteles, el concepto que significa un nombre es su definicion (Met. l. 4, test. 28). Mas no podemos conocer la naturaleza divina, cual es en sí misma, por los efectos que produce, hasta el punto de saber lo que ella es (*quid est*): la conocemos únicamente, como ya hemos dicho (C. 12, a. 12), aplicando los principios de eminencia, causalidad y negacion; y así es como este nombre *Dios* significa la naturaleza divina: porque este nombre ha sido impuesto, para designar un ser, que existe sobre todas las cosas, que es el principio de todas ellas, completamente distinto de las mismas. Tal es la significacion dada á este nombre por todos los que le emplean.

#### ARTÍCULO IX. — Este nombre *Dios* es comunicable?

1.º Parece que el nombre *Dios* es comunicable: porque, cuando la cosa, que el nombre significa, es comunicada á algun ser, con ella se le transmite el nombre mismo. Es así que este nombre *Dios* significa, como lo acabamos de decir, (a. 8), la naturaleza divina, que es comunicable á otros, segun estas palabras de San Pedro (II Petr. l. 4): *Nos ha dado muy grandes y preciosas promesas, para que por ellas seamos hechos participantes de la naturaleza divina*. Luego el nombre *Dios* es comunicable.

2.º Solo los nombres propios no son comunicables: y el nombre *Dios* no es un nombre propio, sino apelativo: la prueba es que tiene plural, segun aquello (Ps. 81, 6): *Yo dije: Dioses sois*. Luego el nombre *Dios* es comunicable.

3.º El nombre *Dios* está tomado, se-

(1) Por nombre se entiende aquí la voz, con que se designa una cosa: mas los nombres ó son significados por las cosas, ó ellos son los que las significan. Por eso el Santo distingue la significacion de los nombres del modo dicho en el *Respondeo dicendum*.

(2) « Traducción literal del texto latino: en el original grie-

» go es más claro el pensamiento: *la deidad es la providencia contempladora de todas las cosas, y que las ve y contiene á todas con una bondad perfecta* » P. Nicolai. En los comentarios de Santo Tomás se explican estas últimas palabras, diciendo: *las comunica una bondad perfecta*.

gun hemos dicho (a. 8), de una operacion; y los demas nombres dados á Dios, y que provienen de sus operaciones ó de sus efectos, como *bueno*, *sabio*, etc., son comunicables: luego el nombre *Dios* lo es tambien.

Por el contrario, se lee (Sap. 14, 21): *Dieron á las piedras y á los leños un nombre incomunicable*, y aquí se habla del nombre de la Deidad. Luego el nombre *Dios* es incomunicable.

**Conclusion.** [1] *Este nombre Dios es incomunicable en la realidad y en toda la amplitud de su significacion; pero* [2] *comunicable segun el sentido, en que á veces suele usarse, es decir, por razon de alguna semejanza parcial.*

Responderémos, que un nombre puede ser comunicable de dos maneras, propiamente y por semejanza: propiamente, cuando la significacion completa del nombre conviene á muchas cosas; por semejanza, cuando lo es por razon de algunos de los conceptos incluidos en la significacion del mismo. Así el nombre *leon* es propiamente comunicable á todos los seres, que tienen la naturaleza, que este nombre designa; y lo será por semejanza á los que participan de alguna propiedad del leon, como la audacia y la fortaleza, los cuales se llaman *leones* metafóricamente.

Mas, para saber qué nombres son propiamente comunicables; es preciso tener presente que toda forma existente en un supuesto singular, por el cual se individualiza, es comun á muchas cosas, bien segun la realidad, bien al ménos segun la razon. Así la naturaleza humana es comun á muchos seres segun la realidad y segun la razon; pero no lo es la del sol en la realidad, sino solo segun la razon; porque puede concebirse la naturaleza del sol como existiendo en muchos supuestos: y esto por cuanto nuestra inteligencia concibe la naturaleza de una especie cualquiera, abstrayéndola de la individualidad. Por consiguiente el existir algo en uno ó en muchos supuestos, es independiente del concepto intelectual de la naturaleza de la especie; de modo que;

sin destruir este concepto, podemos concebirlo como existiendo en muchos. Pero lo singular, por lo mismo que es singular, existe aparte de todos los demas individuos: por cuya razon todo nombre impuesto para significar un ser singular, es incomunicable real y racionalmente; porque no cabe en la mente comprender la pluralidad de ese individuo. De donde se deduce que no hay nombre, que, designando á un individuo, sea comunicable propiamente á muchos, á no ser únicamente por semejanza. Así se puede decir metafóricamente de un hombre, que es un Aquiles, en cuanto hay en él alguna de las propiedades de Aquiles, como la fortaleza. En cuanto á las formas, que no son individualizadas por un supuesto extraño, sino por ellas mismas, por ser subsistentes; si las entendiéramos, segun son en sí mismas, no podrían ser comunicadas ni real ni racionalmente (*nec re, nec ratione*), sino en caso por semejanza, como se ha dicho de los individuos. Mas, como no podemos conocer las formas simples subsistentes por sí mismas, tales como ellas son, sino á la manera de las cosas compuestas, que tienen sus formas en la materia; les damos nombres concretos, que significan la naturaleza en algun supuesto, segun lo dicho (a. 1). Por consiguiente con relacion al concepto, que envueven los nombres (1), es el mismo en los que empleamos, para significar las naturalezas de las cosas compuestas, y de los que aplicamos á significar naturalezas simples subsistentes. Así pues, habiendo sido impuesto este nombre *Dios*, como ya hemos dicho (a. 8), para significar la naturaleza divina, y no siendo esta multiplicable, segun ya queda demostrado (C. 11, a. 3); síguese que *este nombre Dios es incomunicable en la realidad, pero comunicable en algun sentido*, á la manera que el nombre *sol* sería comunicable en el supuesto, de que hubiese muchos *soles*. Bajo este concepto dice San Pablo (Gal. 6, 8): *Serviais á los que por naturaleza no son Dioses; cuyas palabras explica así la Glosa interlineal: » no son Dioses en naturaleza, sino en la*

(1) *Ad rationem nominum.* Aunque en todo este artículo debe en general tomarse la palabra razon como equivalente á modo de estar en la razon, segun observa el Cardenal Cayetano; sin

embargo en este pasaje tenemos por indudable que por razon debe entenderse la razon de los nombres, el concepto que nombran.

» opinion de los hombres ». *Es*, no obstante, comunicable este nombre Dios, no en toda la amplitud de su significacion, sino solamente segun cierta parcial semejanza; y en este concepto se llaman Dioses los que participan en algo de Dios, por semejanza, segun estas palabras del Profeta (Ps. 81, 6): *Yo he dicho: Dioses sois*. — Pero, si se diera á Dios un nombre, que lo significase, no de parte de su naturaleza, sino por la del supuesto, considerado este como algo determinado (*hoc aliquid*); este nombre sería bajo todos aspectos incomunicable: como lo es acaso el nombre *Tetragrammaton* entre los hebréos (1). Lo propio se diría, si al sol se le impusiese un nombre, que designase individualmente dicho astro.

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza divina no es comunicable, sino segun la participacion de semejanza.

Al 2.º que este nombre *Dios* es apelativo (2) y no propio; porque significa la naturaleza divina, como en el que la tiene (*ut in habente*), aunque Dios no sea en realidad ni universal ni particular. Los nombres no siguen verdaderamente la manera de ser de las cosas, sino nuestro modo de concebirlas. Y sin embargo en la realidad este nombre es incomunicable, conforme á lo dicho acerca del nombre *sol*.

Al 3.º que estos nombres *bueno*, *sabio*, y parecidos, han sido tomados de las perfecciones emanadas de Dios á las criaturas; más no, para designar la naturaleza divina, sino sus mismas perfecciones en absoluto: por cuya razon son comunicables á un gran número de seres, aun en concepto de realidad. Mas este nombre *Dios* ha sido tomado de una accion exclusivamente propia de Dios, y que experimentamos continuamente, para significar la naturaleza divina.

(1) Jehová, nombre *Tetragrammaton* ó *cuádrilitero* (de cuatro letras en hebréo). Véase el a. 11, y el erudito trabajo del Proshitero Sr. Montaña, publicado en *La ciencia cristiana*, vol. 1 y 2.

(2) Hay nombres apelativos, que significan un concepto, que puede estar y de hecho está en muchas cosas, como *hombre*; pero hay nombres tambien apelativos, que, aunque los concebimos como significando una cosa, que puede estar en muchos; de hecho ó en la realidad está en una sola, como es el nombre *Dios*. P. Médicis (*Sum. Theol.*).

(3) En los libros santos se dice: el mismo Señor es Dios, Moisés es el Dios de Faraon y Beelzebub es el Dios de Accaron. En el primer caso la palabra *Dios* significa la divinidad segun su naturaleza, en el segundo segun participacion, y en el tercero segun la opinion de algunos idolátras. Se trata

ARTÍCULO X. — Este nombre *Dios* se dice unívocamente de Dios por participacion, segun su naturaleza y segun la opinion? (3)

1.º Parece que bajo el triple concepto de la naturaleza, de la participacion y de la opinion el nombre *Dios* se usa siempre unívocamente. En efecto: cuando hay diversidad de significacion, no hay contradiccion entre lo que se afirma y lo que se niega (4); pues la anfibología evita la contrariedad. Pero, cuando el católico dice que el ídolo no es Dios, contradice al pagano, que afirma que el ídolo es Dios. Luego el nombre *Dios* en uno y otro sentido se empléa unívocamente.

2.º Así como un ídolo es Dios segun la opinion de algunos, aunque en verdad no lo sea; así tambien al goce de los placeres carnales se le llama felicidad segun la opinion, aunque en realidad no lo sea. Pero la palabra felicidad se empléa en el mismo sentido, cuando se trata de una felicidad ilusoria, que al hablar de la verdadera felicidad. Luego tambien la palabra *Dios* es tomada en sentido unívoco, cuando se trata del verdadero Dios y cuando se habla de un Dios ideal ó segun la opinion.

3.º Se llaman unívocas las palabras, cuyo sentido es absolutamente el mismo. Es así que, cuando el católico dice que Dios es uno, entiende por el nombre Dios un ser todopoderoso, que debe ser venerado sobre todos los seres; y esto mismo entiende el gentil, cuando dice que el ídolo es Dios: luego ambos usan este nombre unívocamente.

4.º Por el contrario (5), lo que está en el entendimiento, es la semejanza de lo que existe en la realidad, como dice Aristóteles (Periherm. l. 1, c. 1). Así, cuando atribuimos la palabra animal á un animal verdadero y á uno pintado, la atribuimos

pues de saber si el predicado *Dios* tiene una sola y misma significacion en las tres proposiciones enunciadas, ó se trata de saber si es término unívoco. Card. Cayetano.

(4) Entre lo que se afirma y lo que se niega con referencia á una misma cosa. Así entre esta proposicion afirmativa, el Guadarrama es puerto, y esta otra negativa, el Guadarrama no es puerto, no hay contradiccion: toda vez que ambas proposiciones pueden ser verdaderas ó falsas, segun la significacion anfibológica ó equívoca de la palabra *puerto*.

(5) Este argumento en contrario no se refiere á la tesis general, sino á los argumentos ó objeciones, que preceden. Entiéndase lo mismo del siguiente. El lector comprenderá, al leer la conclusion, que el Santo se coloca en un término medio entre las tres primeras objeciones y las dos últimas.

ó predicamos equívocamente. Luego sucede lo propio con la palabra *Dios*, ya se hable del Dios verdadero, ó de un Dios convencional.

5.º Además nadie puede designar lo que no conoce. El gentil no conoce la verdadera Deidad. Luego, cuando dice que un ídolo es Dios, no designa la verdadera deidad; al paso que el católico la designa, diciendo que no hay más que un Dios. Luego esta palabra Dios no se usa en sentido unívoco, y sí en el equívoco, ya se trate del verdadero Dios, ó del que la opinion considere como tal.

**Conclusion.** *Este nombre Dios, ya se aplique segun la naturaleza, la participacion ó la opinion, no se toma ni en sentido unívoco ni en el equívoco, sino en el análogo.*

**Responderémos,** que este nombre *Dios* en las tres significaciones consignadas no se toma en sentido unívoco ni equívoco, sino análogo. En efecto: las palabras unívocas tienen absolutamente la misma significacion; las equívocas completamente diversa; y en cuanto á las análogas es preciso que el nombre tomado en un sentido figure en la definicion del mismo nombre tomado en otros. Así la palabra ente, designando la sustancia, entra en la definicion de ente aplicado al accidente; y la palabra sano, que se dice del animal, entra en la definicion de la palabra *sano* aplicada á la orina y á la medicina; porque esta cualidad *sano*, que existe en el animal, tiene por signo la orina, y por causa el medicamento. Esto mismo se verifica en nuestro caso: porque este nombre *Dios*, empleado para designar al verdadero Dios, entra tambien en el concepto ó idéa de Dios segun la opinion ó la participacion. Mas, cuando llamamos Dios á una criatura por participacion, entendemos bajo el nombre de Dios alguna cosa, que tiene semejanza con el verdadero Dios; y de igual modo, cuando llamamos Dios á un ídolo, bajo este nombre Dios tenemos la intencion de designar alguna cosa, que los hombres opinan ser Dios. Es pues ya evidente que el sentido de esta palabra no es el mismo en los diversos casos; sino que uno de estos sentidos está comprendido en los otros, y por consiguiente que se toma analógicamente.

Al argumento 1.º diremos, que la multiplicidad de nombres no se considera segun la predicacion del nombre, sino segun su significacion. Así la palabra hombre, atribuida á cualquier objeto verdadera ó falsamente, tiene el mismo sentido; y lo tendría múltiple, si se tuviera la intencion de designar cosas diversas; por ejemplo, si uno pretendiera significar lo que realmente es hombre, y otro la piedra ú otro objeto cualquiera. De donde resulta evidente que, al decir el católico que un ídolo no es Dios, contradice al pagano que afirma lo contrario; porque el uno y el otro se sirven de la palabra Dios, para significar el Dios verdadero. En efecto: cuando el pagano dice que el ídolo es Dios, no se sirve de esta palabra, para hacerla significar á Dios segun la opinion; porque entónces diría verdad, toda vez que tambien los católicos usan á veces de este nombre en tal significacion, como cuando se dice (Ps. 95, 5): *Todos los dioses de las naciones son demonios.*

Respecto de los argumentos 2.º y 3.º cabe la misma respuesta; porque se fundan en la diversidad de la predicacion de un nombre, y no en sus diferentes significaciones.

Al 4.º que la palabra animal, empleada *indistintamente* para expresar un animal verdadero y un animal pintado, no está tomada en un sentido propiamente equívoco. Aristóteles ha tomado en una acepcion lata los equívocos, en cuanto incluyen en sí los análogos; porque aun el ente tomado en sentido analógico se refiere algunas veces equívocamente á diversas categorías.

Al 5.º que ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios, cual en sí misma es; sino que ambos la conocen bajo alguno de los conceptos de casualidad, eminencia ó eliminacion, segun lo dicho (C. 12, a. 12), y por esto mismo, cuando el gentil dice, este ídolo es Dios, puede tomarse este nombre en el mismo sentido que le da el católico, al decir que ese ídolo no es Dios. Pero, si hubiese alguno, que no conociese á Dios bajo ningun concepto; no le nombraría, como no fuese á la manera que proferimos palabras, cuya significacion desconocemos.



**ARTÍCULO XI.** — *Este nombre El que es es principalmente el nombre propio de Dios?* (1)

1.º Parece que este nombre *El que es* no es el nombre principalmente propio de Dios : porque el nombre *Dios* es, como queda dicho (a. 9), un nombre incomunicable ; y este nombre *El que es* no es incomunicable. Luego no es el más principalmente propio de Dios.

2.º San Dionisio dice (De div. nom. c. 3) que « el nombre de *bueno* es altamente expresivo de todo lo que de Dios » procede ». Es así que lo que conviene mejor á Dios, es el ser el principio universal de las cosas. Luego el nombre *bueno* ó *bien* es más principalmente propio de Dios, que este otro nombre *El que es*.

3.º Todo nombre divino parece que incluye una relacion respectó de las criaturas, puesto que no conocemos á Dios sino por medio de ellas. Este nombre *El que es* no designa actitud alguna de Dios respecto á las criaturas. Luego no es el que sobre todos le conviene.

Por el contrario : reflérese en el Exodo que, preguntando Moisés, *Si me dijeren : cuál es su nombre? qué les responderé?* el Señor le respondió : *Les dirás : El que es me ha enviado á vosotros* (Ex. 3, 13 y 14). Luego este nombre *El que es* es el nombre más principalmente propio de Dios.

**Conclusion.** *Este nombre El que es es el más principalmente propio de Dios.*

**Responderémos,** que *este nombre El que es es el más principalmente propio de Dios,* por tres razones :

1.ª Por su misma significacion. En efecto, no significa forma alguna, sino el ser mismo : y, siendo el ser de Dios su misma esencia, lo cual no puede decirse de ninguna criatura, como lo hemos probado (C. 3, a. 4) ; es evidente que entre todos los nombres este es el que más propiamente designa á Dios, pues todos los seres se denominan por su forma (2).

2.ª Por su universalidad. Todos los demás nombres ó son ménos comunes, ó, si se identifican con el mismo, añaden algo á su propia significacion en nuestro concepto (*secundum rationem*), dándole en algun modo forma y determinándole. Nuestro entendimiento no puede conocer la esencia misma de Dios, tal cual ella es, en el estado de viadores ; y cualquier modo, que determine acerca de lo que de Dios conoce, dista mucho del modo de ser Dios en sí mismo. Por lo cual, cuanto ménos determinados y más comunes y absolutos son los nombres, con tanta mayor propiedad son atribuidos á Dios. San Juan Damasceno ha dicho con razon que « el más principal de todos los nombres, » que damos á Dios, es *El que es* ; porque, » comprendiéndole todo entero, encierra » el ser mismo como un océano de sustancia infinito é indeterminado » (Orth. fd. l. 1, c. 12). Cualquier otro nombre determina algun modo de la sustancia de la cosa ; al paso que este *El que es* no determina modo alguno de ser, sino que es indeterminadamente aplicable á todos : por lo que lo llama perfectamente el mismo Océano infinito de la sustancia.

3.ª Por su consignificacion : puesto que significa el ser en el presente ; y esto se dice con especialísima propiedad de Dios, cuyo ser no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustin (De Trin. l. 5, c. 2 ; y Qq. l. 83, q. 17).

Al argumento 1.º dirémos, que este nombre *El que es* es más propio de Dios que el nombre *Dios*, lo uno en cuanto á la razon, porque se le da, esto es, por su ser ; y lo otro en cuanto al modo de significar y consignificar, como acabamos de decir. Mas en cuanto á aquello, para lo cual se impone el nombre para significar, es más propio el de Dios, que se le impone, para significar la naturaleza divina ; y aún es más propio el *Tetragrammaton*, adoptado para significar la sustancia misma de Dios incomunicable, y (si es permitido hablar así) singular.

Al 2.º que este nombre *bueno* ó *bien* es

(1) Entiéndase la palabra *propio*, no en el sentido puramente gramatical, en cuanto es nombre, que designa un solo ser individual, sino en todo el rigor de la palabra latina *proprium* (de *prope*, cerca) lo que está más cerca, lo que es más íntimo. Su opuesto, como advierte el Cardenal Cayetano, no es el nombre *comun*, ni el nombre *metafórico* ; es el nombre *es-*

*traño*, ajeno á la cosa que designa, arbitrario.

Este artículo, de importancia esclusivamente exegética, ha dado lugar á curiosas y útiles investigaciones filológicas, que ha compendiado el Sr. Montaña en el trabajo citado (p. 113, nota 1).

(2) Que es la que individualiza su ser.

el nombre principal de Dios, considerado como causa; mas no, considerado absolutamente (*simpliciter*): porque la idea de ser absoluto se concibe ántes que la de causa.

Al 3.º que no es necesario que todos los nombres divinos importen una relacion con las criaturas: basta que provengan de algunas perfecciones, que proceden de Dios á las criaturas. La primera de estas perfecciones es el ser mismo, y de ella proviene el nombre *El que es*.

**ARTÍCULO XII. — Pueden formularse acerca de Dios proposiciones afirmativas?**

1.º Parece que no se pueden formular sobre Dios proposiciones afirmativas: porque San Dionisio dice (De celest. hier. c. 2) que « las negaciones acerca de » Dios son verdaderas, y las afirmaciones inexactas ».

2.º Boecio dice (De Trin.) que « una » forma simple no puede ser sujeto ». Dios es forma eminentemente simple, como hemos demostrado (C. 3, a. 7 y 8); y por lo tanto no puede ser sujeto. Es así que todo aquello, sobre lo que se enite una proposicion afirmativa, se toma como sujeto. Luego no se puede formular sobre Dios proposicion afirmativa.

3.º Todo entendimiento, que entiende una cosa de diverso modo que ella es, es falso; pero el ser de Dios no tiene composicion alguna, segun queda demostrado (C. 3, a. 7). Luego, como en todo concepto del entendimiento afirmativo se entiende algo con composicion, parece que no puede formularse acerca de Dios una proposicion verdaderamente afirmativa.

Por el contrario: en la fe no cabe falsedad; pero hay proposiciones afirmativas, que son de fe, como estas: Dios es trino y uno; Dios es omnipotente. Luego pueden formularse con verdad proposiciones afirmativas acerca de Dios.

**Conclusion.** *Pueden enunciarse verdaderas proposiciones afirmativas acerca de Dios.*

Responderémos que se pueden formu-

(1) « Hay suposicion *material*, cuando la cosa significada » por el término es el mismo término, como en esta proposicion » *Sócrates es nombre sustantivo*. Hay suposicion *formal*, cuando el » término se pone en lugar de la cosa significada por él, como

*lar sobre Dios proposiciones verdaderamente afirmativas.* Para demostrarlo, es preciso saber que en toda proposicion afirmativa verdadera el predicado y el sujeto deben significar de algun modo lo mismo en la realidad (*secundum rem*) y diverso en el concepto mental (*secundum rationem*). Esto es evidente en las proposiciones, cuyo predicado es accidental; no ménos que en aquellas, que tienen predicado sustancial. En efecto; es claro que *hombre* y *blanco* son la misma cosa en el sujeto, y difieren en el concepto; porque una es la razon de hombre, y otra distinta la de blanco. Igualmente, cuando decimos, el hombre es animal; pues eso mismo, que es hombre, es verdaderamente animal; porque en el mismo supuesto están la naturaleza sensible, que da nombre al animal, y la naturaleza racional, por la que se llama hombre: y por lo tanto aquí tambien el predicado y el sujeto son una misma cosa en el supuesto, pero por razon diversa. Mas en las proposiciones, en que una cosa se predica de sí misma, se observa lo propio de algun modo, en cuanto la inteligencia lo que establece por parte del sujeto, lo refiere á parte del supuesto; y lo que establece de parte del predicado, lo refiere á la naturaleza de la forma existente en el supuesto, conforme á este proloquio: « los predicados se toman formalmente, y los » sujetos materialmente » (1). A esta diversidad, que es puramente de razon (*secundum rationem*), corresponde la pluralidad del sujeto y el predicado; mas el entendimiento denota la identidad de una cosa por la composicion misma (2). Ahora bien: Dios considerado en sí mismo es absolutamente uno y simple; y sin embargo nuestra inteligencia le conoce bajo diversos conceptos; porque no puede verle tal, cual es en sí mismo. No obstante, aunque le conoce bajo diversos conceptos, sabe que á todos estos corresponde una sola y misma cosa absolutamente (*simpliciter*). Por tanto dicha pluralidad, que es segun la razon (*secundum rationem*), la representa por la pluralidad del predicado y sujeto; más la

» si digo *Sócrates fuit filósofo* » (P. Celerino, *Filosofía elemental* t. 1, p. 65).

(2) Ó por el juicio mismo.

unidad la representa el entendimiento por composicion.

Al argumento 1.º dirémos, que San Dionisio dice que las afirmaciones respecto de Dios son inexactas (*incompactas*) ó (segun otra version) inconvenientes, en cuanto ningun nombre compete á Dios segun el modo de significar, conforme á lo dicho (a. 3).

Al 2.º que nuestro entendimiento no puede conocer las formas simples subsistentes, como son en sí mismas; sino que las concibe á la manera de las compuestas, en las cuales hay algo, que les está sujeto, y algo, que les es inherente. Por eso aprende la forma simple en la razon de sujeto, y le atribuye alguna cosa.

Al 3.º que esta proposicion « todo entendimiento, que entiende una cosa diversamente que ella es, es falso », tiene dos sentidos, por cuanto el adverbio *diversamente* (*aliter*) puede determinar la expresion *que entiende* (*intelligens*) por parte de lo entendido, ó por parte del que lo entiende. Si lo determina por parte

de lo entendido, la proposicion es verdadera, y hé aquí su sentido: cualquier entendimiento, que entiende que una cosa es de distinto modo que es ella en sí, es falso. Lo cual no sucede respecto de la cuestion, que nos ocupa; porque nuestro entendimiento, al establecer sobre Dios una proposicion, no afirma que es compuesto, sino simple. Mas, si es por parte del que entiende, la proposicion es falsa; porque el modo de entender el entendimiento es distinto del modo de ser la cosa. En efecto: es evidente que nuestro entendimiento concibe de una manera inmaterial las cosas materiales, que están á su alcance; no porque entienda que son inmatrimales, sino que su modo de entenderlas es inmaterial. Igualmente, cuando entiende los seres simples superiores á él; los conoce segun su modo, es decir, como compuestos, sin que por esto entienda que son compuestos: y por consiguiente nuestro entendimiento no es falso, concibiendo así á Dios como compuesto.

## CUESTION XIV.

### De la ciencia de Dios.

Despues de haber tratado de lo concerniente á la sustancia divina, réstanos examinar lo que se refiere á su operacion. Y, como hay dos clases de operacion, una que permanece (*llamada inmanente*) en el que opera, y la otra que procede á efectos exteriores (*llamada transeunte*); trataremos desde luego de la ciencia y de la voluntad (puesto que el entender está en el que entiende, y el querer en el que quiere); y despues del poder de Dios, que se considera como el principio de la operacion divina, procediendo á efectos exteriores. Mas, siendo el entender una especie de vida, despues que hayamos tratado de la ciencia divina, hablaremos de la vida divina. Y, puesto que la ciencia tiene por objeto las cosas verdaderas, habremos de tratar tambien de la verdad y la falsedad. Ademas, como todo lo conocido está en quien lo conoce, y las razones de las cosas, segun que están en Dios, que las conoce, se llaman idéas; deberemos todavía añadir á lo que se diga de la ciencia algunas consideraciones sobre las idéas. Respecto de la ciencia resolveremos diez y seis puntos: 1.º Hay ciencia en Dios?—2.º Dios se conoce á sí mismo?—3.º Dios se comprende á sí mismo?—4.º Su entender es su sustancia?—5.º Conoce otras cosas fuera de sí mismo?—6.º Tiene de ellas conocimiento propio?—7.º La ciencia de Dios es discursiva?—8.º La ciencia de Dios es la causa de las cosas?—9.º La ciencia de Dios tiene por objeto las cosas que no son?—10.º Conoce las cosas malas?—11.º Conoce los seres singulares?—12.º Y los infinitos?—13.º Conoce los futuros contingentes?—14.º Conoce las cosas enunciabiles?—15.º La ciencia de Dios es variable?—16.º La ciencia de las cosas en Dios es especulativa, ó práctica?

#### ARTÍCULO I.—Hay ciencia en Dios?

1.º Parece que en Dios no hay ciencia; porque la ciencia es un hábito que no compete á Dios, por cuanto es medio entre la potencia y el acto. Luego en Dios no existe la ciencia.

2.º Toda ciencia, versando acerca de las conclusiones, es un conocimiento producido por otro, es decir, por el del conocimiento de los principios. Nada causado hay en Dios: luego en Dios no hay ciencia.

3.º Toda ciencia es universal ó particular. En Dios no hay universal ni particular, como hemos probado anteriormente (C. 3, a. 5). Luego en Dios no hay ciencia.

Por el contrario: el Apóstol esclama (Rom. 11, 33): ¡Oh sublimidad de ri-

quezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios!

**Conclusion.** Siendo Dios absolutamente inmaterial, la ciencia se halla en Él de un modo el más perfecto.

Responderemos, que en Dios hay ciencia perfectísima. Para demostrarlo, es preciso observar que hay entre los seres, que conocen, y los que no conocen esta diferencia: que los que no conocen, nada tienen sino solamente sus formas; mientras los que conocen poseen ademas la forma de otras cosas, dado que la forma del objeto conocido está en el sujeto que conoce. Es pues evidente que la naturaleza del ser, que no conoce, está más restringida y limitada que la de los seres, que conocen, la cual tiene mayor amplitud y estension. Esto hace decir á Aristóteles (De anima, l. 3, test. 37) que

«el alma viene á ser, en cierto modo, todas las cosas» (1).

Ahora bien: la materia es la que limita la forma, por lo cual hemos dicho anteriormente que cuanto más inmaterial es la forma, más se aproximan á cierta infinidad. Es pues evidente que la inmaterialidad de una cosa es la razón de ser cognoscitiva (2), y que el modo del conocimiento es según el modo de la inmaterialidad. Así Aristóteles dice (De anima, l. 2, test. 124) que «las plantas no conocen, porque son materiales». Los sentidos sin embargo son cognoscitivos, porque pueden recibir especies ó imágenes sin materia; y lo es aun más el entendimiento, porque se halla más separado de la materia y no mezclado con ella (De anima, l. 3, test. 4). De donde se deduce que, estando Dios en el sumo grado de inmaterialidad, como ya hemos probado (C. 7, a. 1), está también en el sumo grado de conocimiento.

Al argumento 1.º dirémos, que, hallándose en Dios de un modo más elevado las perfecciones procedentes de él á sus criaturas, como hemos dicho (C. 6, a. 4); necesariamente, siempre que un nombre tomado de cualquiera de las perfecciones de la criatura es atribuido á Dios, debe despojarse su significación de todo cuanto se refiera al modo imperfecto, que compete á la criatura. Así la ciencia no es en Dios una cualidad ni un hábito, sino sustancia y acto puro.

Al 2.º que lo que existe con división y multiplicidad en las criaturas, está en Dios con simplicidad y unidad, como ya queda dicho (C. 3, a. 4). El hombre posee tantos conocimientos, como cosas diversas conoce; pues se dice que tiene *inteligencia*, si conoce los principios; *ciencia*, si conoce las conclusiones; *sabiduría*, si conoce la causa más elevada; *consejo ó prudencia*, si sabe lo que debe hacer. Pero Dios conoce todas estas cosas con un conocimiento

único y simple, como lo veremos más adelante (a. 7): por consiguiente, se pueden dar todos esos nombres al conocimiento simple de Dios; con tal empero que se los despoje de todo lo que tienen de imperfección, conservando cuanto tengan de perfección, al aplicarlos á Dios. Esto nos explica las palabras siguientes de Job (c. 12, 13): *En él está la sabiduría y la fortaleza; él tiene el consejo y la inteligencia.*

Al 3.º que la ciencia existe, según la manera de conocer del sujeto, que la posee (*secundum modum cognoscentis*); porque la cosa sabida está en el que la sabe, según el modo de ser de este. Por lo cual, siendo el modo de la esencia divina más elevado que el de las criaturas, la ciencia divina no es como la ciencia creada, á la que en verdad conviene el ser universal, ó particular, ó existir en hábito, ó en potencia, ó de cualquier otro modo peculiar.

#### ARTÍCULO II. — Se conoce Dios á sí mismo?

1.º Parece que Dios no se conoce á sí mismo; porque se ha dicho (De causis, prop. 13) que «todo ser, que conoce su esencia, vuelve á su esencia misma por una evolución completa (3)». Pero Dios no sale fuera de su esencia, ni se mueve de manera alguna: por lo cual no se puede decir que él vuelve sobre su esencia; luego no la conoce.

2.º El conocer implica pasibilidad (4) y movimiento, como dice Aristóteles (De anima l. 3, test. 12 y 28): la ciencia es también la asimilación á la cosa sabida; y lo sabido es una perfección del que lo sabe. Pero nada se mueve, padece ó es perfeccionado por sí mismo, ni se asemeja á sí mismo (*neque similitudo sibi ipsi est*), como dice San Hilario (De Trinit. l. 3). Luego Dios no se conoce á sí mismo.

(1) «El espíritu, inmaterial por su naturaleza, se dilata indefinidamente, y deja entrar en sí, como en una indivisible inmensidad, todos los seres bajo una forma inteligible. Vosotros conocéis por experiencia esta facultad augusta: y, cuando, para reflexionar, cerráis vuestros sentidos; y, cuando las imágenes del mundo exterior no entran ya en vuestra alma; esta se os presenta poblada de luces, como el firmamento en medio de una noche serena. Lo cual ha hecho decir estas palabras: el alma es en alguna manera todas las cosas». (Monsabré, 2.ª Conferencia de 1874.)

(2) Aunque Dios sea un ser actualísimo en cuanto á su

sustancia; no por eso deja de tener toda clase de facultades ó potencias, pues es *omnipotente*. Según los principios psicológicos de Santo Tomás, la *potencia* se diferencia de la *impotencia* en que aquella es una virtud firme, que dispone á la sustancia en orden á la operación; mientras esta supone debilidad.

(3) Ó sea, es capaz de volver sobre sí mismo por *reflexión*. La filosofía moderna usa la palabra *conciencia*, no moral, sino psicológica, para expresar esta vuelta del alma sobre sí misma. (Véase la *Dynamología* de Sansevcrino, vol. 2, a. 22, p. 205.)

(4) El entendimiento se dice *pasivo*, porque recibe las impresiones de los sentidos y demás.

3.º Somos semejantes á Dios principalmente por el entendimiento; porque segun él somos á imágen de Dios, en sentir de San Agustín (De Trinit. l. 15, c. 1); pero nuestro entendimiento no se entiende á sí mismo, sino como entiende otras cosas (De anima l. 3, test. 15): por consiguiente Dios no se conoce, sino en caso conociendo otras cosas.

Por el contrario, dice San Pablo (I Cor. 2, 11): *Nadie conoció las cosas de Dios, sino el espíritu de Dios.*

Conclusion. *Dios se conoce por sí mismo.*

Responderémos, que *Dios se conoce á sí por sí mismo* (1). En efecto: debe saberse que, aunque en las operaciones que pasan á efectos exteriores (2) el objeto de la operacion significado como su término es algo estrínseco al operante; sin embargo en las que están en el que opera (3), el objeto indicado como término de la operacion se halla en el operante mismo, y en tanto es operacion en acto, en cuanto está en el operante. Por esta razon dice Aristóteles (De anima, l. 3, test. 36 y 37) que «lo sensible en acto» es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es la inteligibilidad en acto». Porque sentimos ó conocemos alguna cosa en acto, cuando nuestra inteligencia ó nuestros sentidos son informados en acto por la especie ó imágen del objeto sensible ó inteligible; y por eso solamente lo sentido y entendido se diferencian de lo sensible é inteligible, en razon á que estos dos están en potencia. Pero, no teniendo Dios nada de potencial, y siendo acto puro; es congruente que en Él lo entendido y el entendimiento sean una misma cosa absolutamente; de manera que ni carezca de la especie inteligible, como nuestro entendimiento, cuando entiende en potencia; ni la especie inteligible se diferencie de la sustancia del entendimiento divino, cual sucede á nuestro mismo entendimiento, cuando actualmente entiende; sino que la misma especie inteligible es el mismo entendimiento divino, y

así *se conoce á sí mismo por sí mismo.*

Al argumento 1.º dirémos, que volver á su esencia no es otra cosa que subsistir el ser en sí mismo. Porque la forma, en cuanto perfecciona la materia, dándola ser, se difunde (por decirlo así) sobre ella misma; pero, considerada como teniendo ser en sí, vuelve ó *se refleja* sobre sí misma. Segun esto las facultades cognoscitivas, que no son subsistentes, sino actos de algunos órganos, no se conocen á sí propias, como es notorio en cada uno de los sentidos; mas las potencias cognoscitivas por sí subsistentes se conocen á sí mismas: y por esto se ha dicho en el libro de las causas que «el ser, que conoce su esencia, vuelve á su esencia misma». Subsistir por sí mismo conviene pues á Dios en el más alto grado; y por consiguiente, segun este modo de hablar, es el que más principalmente vuelve á su esencia y se conoce á sí mismo.

Al 2.º que estas palabras *moverse y sufrir* se toman equívocamente, segun que *entender* es bajo cierto concepto *moverse* ó *sufrir* (De anima, l. 3, test. 12 y 28); porque entender no es un movimiento, que sea acto de ser imperfecto, yendo de una cosa á otra; sino acto de un ser perfecto, que existe en el mismo agente. Igualmente se puede decir que el entendimiento es perfeccionado por lo inteligible, ó que se le asimila, en tanto que se trata de un entendimiento, que está alguna vez en potencia (4); pues por lo mismo que está en potencia, difiere de lo inteligible, y se le asimila por la especie inteligible, que es la semejanza de la cosa entendida; y es perfeccionada por ella, como la potencia por el acto. Pero el entendimiento divino, que no está en manera alguna en potencia, no es perfeccionada por lo inteligible, ni se le asimila; sino que él mismo es su propia perfeccion y su propio entender.

Al 3.º que no tiene ser natural (5) la materia prima, que está solo en potencia, sino en tanto que es reducida al acto mediante la forma. Así nuestro entendi-

(1) Aunque en el epígrafe del artículo no se plantea la cuestion de si Dios, al conocerse á sí mismo, se conoce directamente por sí mismo ó mediante alguna especie inteligible; ambas cosas sin embargo son inseparables.

(2) Operaciones transeuntes ó transitivas.

(3) Operaciones immanentes ó intransitivas.

(4) Aunque Santo Tomás no admite las ideas innatas (C. 84 de la 1.ª p.); no puede decirse sin embargo que suponga al entendimiento en potencia para todos sus desarrollos y actividad, á no ser en orden á las ideas emanadas de las cosas corporales.

(5) Determinado ó concreto.

miento posible (1) es respecto de las cosas inteligibles lo que la materia prima en el orden de las cosas naturales; por cuanto está en potencia para las cosas inteligibles, como la materia prima para las naturales. Por consiguiente nuestro entendimiento posible no puede ejercer operacion inteligible, sino en tanto que es perfeccionado por la especie inteligible de algun objeto. Se conoce pues á sí mismo mediante la especie inteligible, como conoce otras cosas: y evidentemente, por lo mismo que conoce lo inteligible, conoce su mismo conocer, y por el acto conoce la potencia intelectual (2). Pero Dios existe como acto puro, lo mismo en el orden de las cosas existentes, que en el de las inteligibles: y consiguientemente por sí mismo se conoce á sí mismo.

ARTÍCULO III.—*Se comprende Dios á sí mismo?*

1.º Parece que Dios no se comprende á sí mismo: porque San Agustín dice (Qq. l. 83, q. 14) que «el ser, que se comprende á sí mismo, es finito por sí». Dios es infinito de todas maneras: luego no se comprende á sí mismo.

2.º Si se dice que Dios es infinito para nosotros, pero finito para sí; insistimos: una cosa es más verdadera segun que está en Dios, que segun está en nosotros. Si pues Dios es finito para sí mismo ó infinito para nosotros, es más cierto que es finito que infinito: lo cual es contrario á lo establecido (C. 7, a. 1). Luego Dios no se comprende á sí mismo.

Por el contrario: San Agustín dice (ibid.): «Todo lo que se conoce á sí mis-

» mo, se comprende á sí mismo». Dios se conoce: luego se comprende.

Conclusion. *Dios se comprende perfectamente á sí mismo.*

Responderémos, que *Dios se comprende perfectamente á sí mismo*. En efecto: dícese que se comprende una cosa, cuando se llega al completo conocimiento de la misma; y se tiene este conocimiento, cuando es conocida tan perfectamente, como puede serlo. Así se comprende una proposicion demostrable, cuando se sabe por la demostracion; y no, cuando se conoce por alguna razon probable. Por otra parte, es evidente que Dios se conoce á sí mismo tan perfectamente, como es perfectamente cognoscible en sí: porque una cosa es cognoscible segun su modo de ser en acto; pues, como dice Aristóteles (Met. l. 9, test. 20), «no se conoce una» cosa, segun que se halla en potencia, » sino en cuanto es en acto (3). En Dios la facultad de conocer es tan grande como la actualidad de su existencia; porque, segun hemos demostrado (a. 1), Dios es cognoscitivo precisamente porque existe en acto, y porque nada hay en El de materia ni de potencia. De donde resulta con evidencia que se conoce á sí propio tanto, cuanto es cognoscible; y por consecuencia *se comprende perfectamente á sí mismo*.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra *comprender*, tomada en su acepcion propia, significa que una cosa tiene é incluye á otra (*aliquid habens et includens alterum*): por consiguiente todo lo comprendido es necesariamente finito, como todo lo incluido. Mas no es así como se dice que Dios se comprende á sí mismo, de manera que su entendimiento

(1) «Al entendimiento posible, como manifestacion parcial de la inteligencia humana, pertenece: 1.º recibir las representaciones ó ideas universales de los objetos abstraídos por el entendimiento agente de las representaciones sensibles; 2.º conocer intelectualmente, es decir, percibiendo, comparando, juzgando, racionando, analizando, etc., estos objetos; 3.º formar ideas ó nociones, que representan el objeto como conocido..... La denominacion de posible es muy exacta y filosófica, y más bien indica cierta elevacion y superioridad, que imperfeccion; porque en efecto el entendimiento posible se llama posible, porque puede recibir toda clase de ideas y conocer toda clase de objetos, sean materiales ó espirituales, sustancias ó accidentes, naturales ó sobrenaturales, finitos ó infinitos, en atencion á que todos se hallan incluidos en la razon universalísima de ente, la cual constituye la nocion fundamental y el objeto estensivo y adecuado del entendimiento humano». P. Ceferino, *ib.*

Santo Tomás con muchos filósofos distingue entre el entendimiento agente y el posible, poniendo aquel como potencia activa y á este como pasiva; pero admitiendo tres estados en el entendimiento posible: 1.º el de potencia, y por eso se dice posible; 2.º el primer acto, que es la ciencia, y entónces se llama *intellectus in habitu*; 3.º el de acto segundo, que es considerar, y así se nombra *intellectus agens*.

(2) Fijese bien el lector en el texto, porque una de las diferencias más notables entre la filosofía racionalista y la escolástica consiste precisamente en el modo de explicar el conocimiento propio ó el de conciencia. El racionalismo sostiene que conocemos directamente nuestra propia esencia; y la filosofía escolástica defiende que conocemos directamente nuestros actos, y mediante estos su causa ó á nosotros mismos. Véase la *Dynamilogía* de Sanseverino, vol. 2, c. 7, a. 20 ad 25.

(3) Véase la pág. 80, nota. 1.

sea cosa distinta de Él mismo, y le contenga é incluya. Estas locuciones deben ser interpretadas negativamente: porque, así como se dice que Dios existe en sí mismo, en el sentido de que nada estrínseco á Él le conviene; igualmente se dice que se comprende á sí mismo, porque nada de sí mismo se le oculta. Por lo cual dice San Agustín (L. de videndo Deum, Epístola 92, ad Paulin. c. 9) que « se comprende totalmente una cosa viéndola, » cuando se la ve de manera, que nada de ella se oculta al que la ve ».

Al 2.º que, cuando se dice que Dios es finito para sí, debe entenderse bajo cierta semejanza de proporcion; porque en esto de no esceder su entendimiento, viene á ser lo mismo que no esceder lo finito al entendimiento finito. Mas no se dice que Dios es finito para sí, en el sentido de que entienda que Él es algo finito.

#### ARTÍCULO IV. — En Dios el entender es su misma sustancia?

1.º Parece que el conocer mismo de Dios no es su propia sustancia: porque conocer es una operacion, y operacion significa algo procedente del sujeto que obra; mas la sustancia del operante no procede de él. Luego el conocer de Dios no es su misma sustancia.

2.º Cuando uno conoce que conoce, esto no es conocer algo grande ó principal, sino algo secundario y accesorio. Pero, si Dios es su conocer mismo; el conocer de Dios será, como cuando nosotros conocemos que conocemos, y por consiguiente no será algo grande el conocer de Dios.

3.º Todo conocimiento es conocimiento de algo. Luego, cuando Dios se conoce, si Él mismo no es cosa distinta de su conocer, conoce que Él conoce y que conoce que Él se conoce, y así hasta el infinito (1). Luego el entender de Dios no es su misma sustancia.

(1) Suponiendo que Dios es su conocer, tendríamos: Conocerse Dios = conocer su conocer; pero, como el conocer su conocer es un conocimiento, conocerse Dios = conocer que conoce su conocimiento, y así indefinidamente. Tal es la fuerza de la objecion.

Aquí tomamos en un mismo sentido la palabra entender y conocer, y por eso traducimos casi siempre la palabra *intelligere* por conocer.

(2) El mismo argumento en rigurosa forma silogística: « Donde hay identidad de esencia y existencia, la hay de co-

Por el contrario: dice San Agustín (De Trinit. l. 7, c. 7): « Para Dios el ser » es lo mismo que ser sabio ». Pero ser sabio es lo mismo que conocer. Luego para Dios ser y conocer son una misma cosa. Siendo el ser de Dios su sustancia misma, como hemos demostrado (C. 3, a. 4); dedúcese que el conocer de Dios es su sustancia.

**Conclusion.** *El conocer de Dios es su misma sustancia.*

**Responderémos,** que es necesario afirmar que el conocer de Dios es su sustancia misma. Porque, si el entender de Dios y su sustancia fuesen cosas diversas; sería preciso, como dice Aristóteles, (Met. l. 12, test. 39), que alguna obra fuese acto y perfeccion de la sustancia divina, y respecto de la tal cosa la sustancia divina sería lo que la potencia con relacion al acto: lo cual es de todo punto imposible; porque conocer es necesariamente perfeccion y acto del que conoce. Reflexionemos cómo esto se verifica. Segun lo dicho (a. 2), entender no es una operacion transeunte, sino que es inmanente en el que la ejecuta como su acto y perfeccion, á la manera que la existencia es perfeccion del que existe; pues, así como el ser sigue á la forma, igualmente el acto de entender sigue á la especie inteligible. Pero en Dios la forma no es distinta de la existencia, segun hemos demostrado (C. 3, a. 4 y 7): luego, siendo tambien su esencia misma la especie inteligible (C. 3, a. 7); síguese necesariamente que *su mismo entender es su esencia y su existencia* (2). En vista de todo lo dicho, es evidente que en Dios el entendimiento que entiende, lo entendido, la especie inteligible y el mismo entender, son absolutamente una sola y misma cosa. De lo cual se deduce claramente que, al decir que Dios es *inteligente*, no se atribuye multiplicidad alguna á su sustancia.

Al argumento 1.º dirémos, que *entender* no es una operacion, que sale

« conocimiento y especie inteligible; pero en Dios hay la primera identidad, luego tambien la segunda. Es así que la especie inteligible es en Dios su misma esencia, luego su conocer es la misma sustancia divina. — Prueba de la mayor: así como la existencia sigue á la forma, así tambien el conocer sigue á la especie inteligible... luego en el ser, en quien se identifique la existencia con la forma, se identifica la inteligencia con la especie ». P. Médicis (*Summ. Theol.*).



fuera del sujeto, sino inmanente en él.

Al 2.º que, cuando se conoce un conocer, que no subsiste por sí mismo; no se entiende alguna cosa grande, cual sucede, cuando conocemos nuestro conocer. Mas no es lo mismo respecto al conocer divino mismo, que es subsistente *por sí*.

Esto hace evidente la contestacion al argumento 3.º; porque el entender divino, que es subsistente en sí mismo, recae sobre sí mismo, y no sobre otra cosa distinta, no habiendo lugar á proceder así indefinidamente.

**ARTÍCULO V. — Conoce Dios otras cosas distintas de él?**

1.º Parece que Dios no conoce otras cosas distintas de sí mismo: porque lo que es distinto de Dios, está fuera de él; y San Agustin dice (Qq. l. 83, q. 46) que «Dios nada ve fuera de sí mismo». Luego no conoce otra cosa que á sí propio.

2.º Lo conocido es una perfeccion del que lo conoce. Si pues Dios conoce otras cosas diferentes de él; hay alguna cosa estricta á Dios, que es una perfeccion de él, y por consiguiente más noble que él: lo cual es imposible.

3.º El conocer mismo toma de lo inteligible su especie, como todo otro acto de su objeto. Por consiguiente el conocer es tanto más noble, cuanto el objeto entendido es más elevado. Dios es su mismo conocer, como ya hemos visto (a. 4): por consiguiente, si conoce otra cosa distinta de él propio, tomará su especie de otra cosa diferente de sí mismo: lo que es imposible. Luego no conoce otras cosas que á sí propio.

Por el contrario, léese (Hebr. 4, 13): *Todas las cosas están desnudas y descubiertas á sus ojos.*

**Conclusion.** *Es necesario que Dios conozca otras cosas diferentes de él mismo, no por peculiar imágen de ellas, sino por su misma esencia.*

**Responderémos** (1), que *es necesario que Dios conozca otros seres diferentes de él.* En efecto: es evidente que él se conoce perfectamente; de otra manera su

ser no sería perfecto, puesto que su entender y su ser son una misma cosa. Para conocer un ser perfectamente, es necesario conocer perfectamente su virtud; y no se conoce perfectamente la virtud de una cosa, si no se conoce todo aquello, á que se estiende. Por consiguiente, estendiéndose la virtud de Dios á otras cosas, como que él es la causa primera efectiva de todo ente, segun se ha probado (C. 2, a. 3); es preciso que Dios las conozca. Esto se hace todavía más evidente si se añade que el ser mismo de la primera causa agente, esto es, de Dios, es su propio entender; y por consiguiente todos cuantos efectos preexisten en Dios, como en su causa primera, necesariamente están tambien en su mismo entender, y precisamente á modo de inteligible; porque todo lo que se halla en otro, está en él, segun la manera de ser de aquello, en que está. Ahora, para saber de qué manera Dios conoce los seres diferentes de sí mismo, es preciso observar que hay dos maneras de conocer una cosa: en ella misma, ó en otra. Se la conoce en sí misma, cuando es conocida por su especie ó imágen propia, adecuada al objeto conoscible, como cuando el ojo ve al hombre por la especie del hombre. Se ve una cosa en otra, cuando se ve mediante la especie ó imágen de lo que la contiene, como cuando se ve la parte de un todo por la especie del todo, ó el hombre en un espejo por la imágen del espejo, ó de otra manera cualquiera, que se vea una cosa en otra. Así pues debe decirse que Dios se ve en sí mismo, porque se ve por su misma esencia; mas las cosas diferentes de él, no las ve en ellas mismas, sino en él; porque la esencia divina contiene la imágen de las cosas, que no son él.

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras de San Agustin, al decir que «nada ve Dios fuera de sí», no significan que Dios nada ve de lo que está fuera de él; sino que lo que se halla fuera de él, no lo ve sino en sí mismo, como queda dicho.

Al 2.º que lo conocido es perfeccion del que lo conoce, no segun su sustancia, sino segun su especie, en virtud de la cual está en la inteligencia como su forma

(1) La demostracion comprende dos partes: una, en que se responde afirmativamente á la tesis del artículo; y otra, en

que se indica el modo de conocer Dios las cosas, que no son él mismo.

y su perfeccion. Porque no está en el alma la piedra, sino su especie, como dice Aristóteles (De anima, l. 3, test. 38, c. 8). Pero Dios conoce las cosas, que están fuera de él, en cuanto la esencia de Dios contiene las especies de ellas, segun se ha dicho en este mismo artículo. Y no se sigue de aquí que sea perfeccion de la inteligencia divina alguna otra cosa distinta de la esencia misma de Dios.

Al 3.º que el entender mismo no se especifica por aquello, que es entendido en otro; sino por el objeto principal conocido, en el cual los demas son conocidos. En efecto: en tanto el entender es especificado por su objeto, en cuanto la forma inteligible es el principio de la operacion intelectual: porque toda operacion es especificada por la forma, que es su principio, como la calefaccion lo es por el calor. Por lo tanto la operacion intelectual es especificada por aquella forma inteligible, que constituye al entendimiento en acto. En Dios esta especie del objeto principal conocido no es otra que su esencia, en la cual todas las especies de las cosas están comprendidas; por cuya razon no es admisible que el mismo conocer divino, ó más bien, Dios mismo sea especificado por otra cosa, que no sea su propia divina esencia.

**ARTÍCULO VI. — Conoce Dios las cosas, que están fuera de él, con un conocimiento propio? (1)**

1.º Parece que Dios no conoce con conocimiento especial propio las cosas, que son diferentes de él; pues así conoce las cosas diferentes de él, segun que estas mismas cosas están en él (a. 5): es así que están en él como en la causa primera, comun y universal; luego las conoce como en su causa primera y general. Esto es conocer en general, y no con un conocimiento propio. Luego Dios conoce las cosas, que no son él, de un modo universal, y no por un conocimiento propio.

2.º Cuanto dista la esencia de la criatura de la esencia divina, tanto dista esta de la primera. Pero, como, segun lo dicho

(C. 12, a. 1), no se puede conocer la esencia divina por la esencia de la criatura; tampoco se puede conocer la esencia de la criatura por la esencia divina: por consiguiente, puesto que nada conoce Dios sino por su esencia; síguese que no conoce á la criatura en su esencia, de manera que sepa lo que ella es (*quid est*), lo cual constituye el tener conocimiento propio de una cosa.

3.º No se tiene conocimiento propio de una cosa, sino por su propia razon. Ahora bien: conociendo Dios todas las cosas por su esencia, no parece que conozca por su propia razon; porque una misma cosa no puede encerrar la razon propia de muchos seres diversos. Luego Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio ó especial, sino un conocimiento comun ó general; puesto que conocer las cosas no segun su propia razon, es conocerlas solo en comun.

Por él contrario, tener conocimiento propio de las cosas, es conocerlas, no solamente en general, sino en cuanto son distintas las unas de las otras. Dios conoce las cosas de esta manera; pues San Pablo dice (Hebr. 4, 12): *él alcanza hasta la division del espíritu y del alma, y aún de las médulas y trabazones de todas las partes del cuerpo, y discierne los pensamientos é intenciones del corazón; (v. 13) ni hay criatura alguna invisible en su presencia.*

**Conclusion.** *Conociendo Dios por su esencia todos los seres distintos de él, y comprendiendo la misma las perfecciones particulares de cada uno; los conoce á todos, no en comun, sino con conocimiento propio y distinto.*

Responderémos, que sobre esta cuestion ha habido algunos, que erraron, diciendo que Dios no conoce los demas seres sino de una manera general, es decir, en cuanto son entes. Así como el fuego, si se conociese á sí mismo, segun que es el principio del calor, conoceria la naturaleza del calórico y los demas seres en cuanto á ser cálidos; igualmente, conociéndose Dios como el principio del ser, conoce la naturaleza del ente y todas las demas cosas, en cuanto son entes. Mas no

(1) Contra Averrós y Algazol, que sostenian que Dios no conocia las cosas en su propia forma; doctrina opues-

ta á lo que enseñan las Santas Escrituras (Gen. 1, Ps. 93, Jer. 28).

puede ser esto así : porque conocer alguna cosa en general y no en especial, es conocerla imperfectamente ; así nuestra inteligencia, cuando pasa de la potencia al acto, alcanza primeramente un conocimiento general y confuso de las cosas, ántes de tener de ellas un conocimiento propio, como procediendo de lo imperfecto á lo perfecto, segun manifiesta Aristóteles (Phys. I. 1, test. 2). Luego, si Dios no conociese los demas seres sino de una manera general, y no de un modo especial ; su inteligencia no sería absolutamente perfecta, ni tampoco lo sería su ser : lo cual es contrario á lo que ya se ha demostrado (C. 4, a. 1; y C. 14, a. 3, 4 y 5). Es pues necesario afirmar que Dios conoce los seres distintos de él mismo con un conocimiento propio, no solo segun lo que tienen de comun bajo el concepto de ente, sino tambien segun lo que distingue á uno de otro. Para hacer esto evidente, es preciso observar que algunos, queriendo probar que Dios conoce muchas cosas por una sola, se valen de ciertos ejemplos á este tenor, como el de que, si el centro se conociese á sí mismo, conocería todas las líneas, que partiesen de él ; ó este otro, si la luz se conociera á sí misma, conocería todos los colores. Pero estos ejemplos (1), bien que sean semejantes en cuanto á alguna cosa en ciertas aplicaciones, como respecto de la causalidad universal ; no son suficientes sin embargo, por razon de que la multitud y la diversidad no son causadas por aquel principio único universal, en cuanto á ser principio de distincion, sino solo en cuanto á lo que tienen de comun : porque la diversidad de color no tiene por causa única la luz, sino tambien la varia disposicion del objeto diáfano, que la recibe (2) ; é igualmente la diversidad de líneas proviene tambien de la variedad de su respectiva posicion. Lo cual hace que no podamos conocer esta diversidad

y multitud en su principio, segun el conocimiento *respectivamente* propio, sino de una manera general. Pero en Dios no sucede lo mismo ; pues queda demostrado (C. 4, a. 1) que todo lo que hay de perfeccion en cada una de las criaturas, preexiste y está contenido en él de un modo eminente. Mas no solo pertenece á la perfeccion de las criaturas lo que ellas tienen de comun, es decir, el mismo ser ; sino tambien aquello, por lo que se distinguen unas de otras, como el vivir y el entender y semejantes, por las que se distinguen los seres vivientes de los no vivientes, y los inteligentes de los no inteligentes. Y toda forma, por la cual cada cosa es constituida en su propia especie, es cierta perfeccion. Así pues todos los seres preexisten en Dios, no solamente en cuanto á lo que es comun á todos, sino tambien en cuanto á aquello, por lo que se distinguen entre sí.

Por tanto, conteniendo Dios en sí todas las perfecciones ; su esencia se compara á las esencias de todas las cosas, no como lo comun á lo propio, como la unidad al número, ó el centro á las líneas, sino como el acto perfecto á los imperfectos : como si dijésemos, lo que es el hombre al animal, ó el número seis, que es número perfecto (3), á los imperfectos, que contiene en sí mismo. En efecto : es evidente que por un acto perfecto pueden conocerse los actos imperfectos, no solo en comun, sino tambien con conocimiento propio : á la manera que el que conoce al hombre, conoce al animal con conocimiento propio ; y el que conoce el número senario, conoce tambien el ternario con propio conocimiento. Así pues, conteniendo en sí la esencia de Dios todo cuanto tiene de perfeccion la esencia de otro ser cualquiera, y aun con más amplitud ; Dios puede conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio : porque la naturaleza propia de cada cosa consiste en el modo

(1) Observacion muy digna de tenerse en cuenta, para apreciar en lo que valen ciertas comparaciones, que mal interpretadas pueden conducir al panteísmo ó á imputar este error á los Santos Padres, que con frecuencia usan los símiles, á que el texto se refiere.

(2) Como si se dijera en el lenguaje de la física moderna : el color no depende absolutamente de la luz, blanca de por sí ; sino que es preciso tener presente la naturaleza del objeto, que decimos coloreado : porque, segun sea el objeto, hay mayor ó menor absorcion de los colores integrantes de la luz.

(3) Como se verá en la C. 74, a. 1, Santo Tomás llama

perfecto al número seis, porque tiene la particular propiedad de que el producto de sus factores ó submúltiplos es igual á la suma de los mismos, ó sea,  $1 \times 2 \times 3 = 1 + 2 + 3$ . La observacion sugerida sin duda al Santo por San Agustín (4, *Super Genesim ad litteram*) no deja de ser curiosa ; porque efectivamente el número seis es el único, que tiene semejante propiedad : como se demuestra fácilmente, observando que si a la anterior igualdad se añade un mismo número por vía de factor en el primer miembro, y por vía de sumando en el segundo ; cuanto mayor sea el número, tanto más desigualdad resulta.

de participar de la perfeccion divina; y Dios no se conocería perfectamente á sí mismo, si no conociese las diversas maneras, en que pueden participar de su perfeccion las demas cosas; ni conocería perfectamente tampoco la naturaleza misma del ser, si no conociese todos los modos de ser: luego es evidente que Dios conoce con un conocimiento propio todas las cosas, segun que se distinguen de otras.

Al argumento 1.º dirémos, que conocer alguna cosa, tal como está en el que la conoce, puede interpretarse de dos modos (1): 1.º Segun que el adverbio *como* (*sic*) importa el modo del conocimiento por parte de la cosa conocida, y en este sentido es falso; porque no siempre el que conoce una cosa, la conoce segun el ser, que ella tiene en él. Así el ojo no conoce la piedra segun el ser, que tiene en el ojo; sino que mediante la imágen de la piedra, que tiene en sí, la conoce segun el ser, que tiene fuera del ojo. Y, si alguno conoce un objeto conocido segun el ser, que tiene en el que lo conoce; lo conoce no obstante segun el ser, que tiene fuera del que lo conoce: así el entendimiento conoce la piedra segun el ser inteligible, que tiene en el entendimiento, en cuanto conoce que él entiende; pero conoce asimismo el ser de la piedra en su naturaleza propia. 2.º Si se entiende en el sentido de que el adverbio *como* (*sic*) importa modo por parte del que conoce, es cierto que de esta manera solo el que conoce, conoce lo conocido, segun que se halla en el que lo conoce; pues con tanta más perfeccion se halla lo conocido en la facultad cognoscente, cuanto mayor es el modo de conocer. Así pues debe decirse que Dios conoce, no solamente que las cosas están en él mismo; sino que, por igual razon que las contiene, las conoce en su propia naturaleza; y tanto más perfectamente, cuanto más perfectamente está en él cada una de ellas.

Al 2.º que la esencia de la criatura es

á la esencia de Dios, como el acto imperfecto al perfecto: por lo cual la esencia de la criatura no conduce suficientemente al conocimiento de la esencia divina, sino al contrario.

Al 3.º que una misma cosa no puede admitirse como la razon de diversas otras por modo de adecuacion (2). Pero la esencia divina es algo, que escede á todas las criaturas; y puede por lo tanto tomarse como razon propia de cada una de ellas, puesto que es participable de diversos modos, ó imitable por diversas criaturas.

#### ARTÍCULO VII. — La ciencia de Dios es discursiva? (3)

1.º Parece que la ciencia de Dios es discursiva: porque la ciencia de Dios no es como el saber en hábito (*scire in habitu*), sino como el entender en acto (*intelligere in actu*). Pero «sucede saber» en hábito muchas cosas á un tiempo, y «no conocer en acto sino solo una», segun dice Aristóteles (II Topic. c. 4). Luego, como Dios conoce muchas cosas, pues se conoce á sí mismo y á otras, segun lo demostrado (a. 2 y 5); parece que no conoce todas las cosas al mismo tiempo, sino que discurre de una en otra.

2.º Es propio de toda ciencia discursiva conocer el efecto por la causa; y Dios conoce los demas seres por sí propio, como el efecto por la causa. Luego su conocimiento es discursivo.

3.º Dios conoce más perfectamente que nosotros cada criatura. Pero nosotros conocemos en las causas creadas los efectos de las mismas, y así discurremos de las causas á los efectos. Parece pues que deba ser lo mismo en Dios.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 15, c. 14) que «Dios ve todas las cosas, no de un modo particular» ó individual, como por concepto alter-

(1) La doctrina, que va á esponer el Santo, es de la mayor importancia, para convencerse de que á su genio tan vasto no podía pasárselo desapercibido el problema de la objetividad de nuestros conocimientos.

(2) Ó de igualdad perfecta: porque entónces, al ser razon igual ó bajo el mismo concepto, por diversas cosas, estos serian y no serian diversos. Para mejor inteligencia de lo que sigue, y dando á la vez la fuerza, que tiene, al argumento; algunos quieren que se lea en esta forma: una misma cosa

no puede decirse que es razon de otras diversas por vía de igualdad perfecta (*adequationis*); pero sí por vía de exceso (*per modum excedentis*).

(3) Toda doctrina filosófica ó teológica, que niegue la presciencia divina, tiene por necesidad que admitir que el conocimiento de Dios es discursivo, como lo decian los antiguos Agnetas, oponiéndose á la doctrina terminante de la Iglesia fundada en las Escrituras Santas y en la sana filosofia.

» nativo, de aquí allá, de allí acá; sino » que las ve todas á la vez ».

**Conclusion.** *La ciencia de Dios no es en manera alguna discursiva, sino que conoce perfecta y simultáneamente todas las cosas.*

**Responderémos,** que en la ciencia divina no hay discurso alguno. En efecto: en nuestra ciencia hay dos clases de discurso: una por sola sucesion, como cuando, despues que entendemos algo en acto, nos dirigimos á entender otra cosa; y otra bajo el concepto de causalidad, como cuando por los principios llegamos al conocimiento de las conclusiones. *El discurso en el primer sentido no puede convenir á Dios:* porque muchas cosas, que nosotros entendemos sucesivamente, si cada una de ellas se considera en sí misma, las conocemos todas á la vez, con tal que las entendamos en alguna sola (*in aliquo uno*); como si conocemos las partes en el todo, ó vemos diversos objetos en un espejo. Dios ve todas las cosas en una sola, que es Él mismo, segun lo demostrado (a. 4 y 5); y por consiguiente las ve todas de una vez, y no sucesivamente. *Tampoco puede convenir á Dios el discurso en el segundo sentido:* desde luego, porque este segundo modo de discurso presupone el primero; pues los que, partiendo de los principios, se dirigen á las conclusiones, no consideran simultáneamente aquellos y estas: ademas, porque esta clase de discurso es propio del que procede de lo conocido á lo desconocido; donde se ve claro que, miéntras se conoce lo primero, aún se ignora lo segundo; y por tanto lo segundo no se conoce en lo primero, sino por lo primero: y el término del discurso está en ver lo segundo en lo primero, resueltos los efectos en sus causas, y entónces cesa el discurso. Por lo cual, viendo Dios en sí propio, como en su causa, sus efectos; su conocimiento no es discursivo.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque no se puede entender más que una sola cosa en sí misma; pueden sí conocerse muchas en alguna sola, segun lo dicho (a. 6 y 7).

Al 2.º que Dios no conoce por la causa, como previamente conocida, efectos desconocidos; sino que los conoce en la causa: por lo cual, segun lo dicho, no hay discurso en su conocimiento.

Al 3.º que Dios ve ciertamente los efectos de las causas creadas en sus causas mismas mucho mejor que nosotros; mas no de manera que el conocimiento de los efectos sea producido en Él por el de las causas creadas, como en nosotros; por cuya razon su ciencia no es discursiva.

#### ARTÍCULO VIII. — *La ciencia de Dios es causa de las cosas?*

1.º Parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas: porque Orígenes dice con motivo de estas palabras de San Pablo á los Romanos (1): *quos vocabit (á los que llamó) hos et justificavit (á esos tambien justificó)*, que «una cosa» no existirá, porque Dios sepa que ha de existir; sino porque ha de existir, Dios lo sabe ántes que exista».

2.º Puesta la causa, se pone el efecto. La ciencia de Dios es eterna. Luego, si la ciencia de Dios es la causa de las cosas creadas, parece que las criaturas son eternas.

3.º Lo escible es anterior á la ciencia y á su medida, como dice Aristóteles (Met. l. 10, test. 5). Pero lo que es posterior á una cosa y medido por ella, no puede ser su causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

Por el contrario, «Dios, dice San Agustín (De Trinit. l. 15, c. 13), conoce todas las criaturas espirituales y corporales, no porque existen; sino que existen, porque Él las conoce».

**Conclusion.** — *Siendo en Dios una misma cosa el saber y el ser; necesariamente su ciencia es causa de las cosas, aunque junto con su voluntad.*

**Responderémos,** que la ciencia de Dios es causa de las cosas. En efecto: la ciencia de Dios es respecto de todas las criaturas, lo que la ciencia del artista es respecto de las obras de su arte. La ciencia del artista es la causa de todo lo que él

(1) Siendo materia tan delicada la cuestion de la presciencia divina; se ha creído oportuno observar, si cabe, una escrupulosidad mayor en la traduccion y cierta sobriedad en las anotaciones, respetando lo que la Iglesia ha respetado, la di-

versidad de opiniones sobre la materia. «Sigase á los tomistas» ó á los molinistas, dice el P. Zigliara; ambas opiniones cuentan con defensores doctísimos y piadosísimos (Sum. phil., vol. 2, p. 373).

produce, pues opera por su inteligencia. Preciso es pues que la forma del entendimiento sea el principio de su obra, como el calor es el principio de la calefaccion. Sin embargo es de notar que la forma natural, en cuanto es immanente en aquel, á quien da el ser, no indica principio de accion, sino segun su inclinacion al efecto. Y asimismo la forma inteligible tampoco denota principio de accion, en tanto que se limita á existir en el sujeto inteligente, si no se le agrega la propension al efecto, lo cual es propio de la voluntad. Porque, como la forma inteligible es en sí indiferente á cosas opuestas; siendo estas objeto de la misma ciencia, no produciría efecto alguno determinado, si el apetito, como dice Aristóteles (Met. l. 9, test. 10), no la determinase á una *más bien que á otra*. Ahora bien: es evidente que Dios produce los seres por su inteligencia, puesto que su entender es su ser; por consiguiente es necesario que su ciencia, segun que está unida á su voluntad, sea la causa de lo que existe; de donde provino la costumbre de darla el nombre de *ciencia de aprobacion*, en el concepto de causa de las cosas.

Al argumento 1.º dirémos que, al hablar Orígenes de esta manera, consideraba la razon de la ciencia, á la cual no compete la de causalidad sin la concurrencia de la voluntad, segun lo espuesto. En cuanto á lo que dice que « Dios tiene » presciencia de algunas cosas, porque » son futuras », debe entenderse en el sentido de causa de la consecuencia, y no como causa del ser. Así habrán de ser, porque Dios las ha previsto; mas no son ellas, por ser futuras, la causa de que Dios las conozca (1).

Al 2.º que la ciencia de Dios es la causa de las cosas, segun que estas están en la ciencia; mas no ha estado en la ciencia de Dios que las cosas fuesen *ab-æterno*: y por lo tanto, aunque la ciencia de Dios sea eterna, no se sigue de aquí que las criaturas tambien lo sean.

Al 3.º que las cosas naturales son me-

dios entre la ciencia de Dios y la nuestra; pues nosotros recibimos nuestra ciencia de las cosas naturales, cuya causa es Dios por su ciencia: y, así como lo *escible* natural es anterior á nuestra ciencia, y es su medida; igualmente la ciencia de Dios es anterior á las cosas naturales y la medida de ellas: á la manera que una casa es un intermedio entre la ciencia del artífice, que la ha construido, y la ciencia del que ha usado su conocimiento sobre la casa ya edificada.

#### ARTÍCULO IX. — Tiene Dios ciencia de las cosas, que no son entes?

1.º Parece que en Dios no hay ciencia sino de los entes; porque la ciencia de Dios no tiene por objeto más que lo verdadero, y lo verdadero se convierte con el ente; luego en Dios no hay ciencia de los no entes.

2.º La ciencia requiere semejanza entre el que sabe y lo sabido. Las cosas, que no son, no pueden tener semejanza con Dios, que es el ser mismo. Luego Dios no puede conocer cosas, que no son.

3.º La ciencia de Dios es la causa de los seres, que él conoce; mas no es la causa de los no entes, puesto que lo que no es, carece de causa. Luego Dios no tiene ciencia de los no entes.

Por el contrario: San Pablo dice (Rom. 4, 17): *Dios llama las cosas que no son, como las que son.*

Conclusion. *Dios tiene ciencia de las cosas, que no son.*

Responderémos, que Dios conoce todas las cosas, cualesquiera y de cualquier modo que sean. Nada impide que las cosas que no son absolutamente (*simpliciter*), sean de alguna manera; porque son absolutamente las que son en acto; y las que no son en acto, son en potencia, ya del mismo Dios, ya de la criatura; sea en potencia activa, sea en potencia pasiva; bien en potencia de opinar, ó de imaginar, ó de significar de cualquier modo. Conociendo Dios todo lo que la criatura

(1) Esta respuesta al argumento 1.º ha sido esplicada por el P. Médicis en estos términos: « La ciencia de Dios puede ser considerada de dos maneras: 1.º en sí misma, abstraccion hecha de la voluntad; y 2.º en relacion con esta. En el segundo caso lo dicho por Orígenes es falso, porque la existencia de las cosas no es causa del conocimiento divino; sino al contrario, existen por el conocimiento, que Dios tiene

» de ellas; luego Orígenes debe haber hablado de la ciencia » divina en el primero de los sentidos indicados... Es pues » la mente de Orígenes en el pasaje citado el que de la presciencia divina no se sigue que existirán las cosas; porque » la ciencia, en cuanto tal, no implica razon de causalidad; » pero sin embargo es indudable que, si han de suceder las » cosas, necesariamente han sido previstas por Dios. »

puede hacer, ó pensar, ó decir, y tambien todo lo que él mismo puede hacer, aun lo que no es en acto; bien se puede decir que *tiene ciencia aun* de las cosas que no son, ó *de los no entes*. Pero en las cosas, que no son *en acto*, debe notarse cierta diversidad. Unas, aunque no son actualmente ahora, han sido ó serán: estas se dice que Dios las conoce con *ciencia de vision*; porque, como su inteligencia, que es su propio ser, tiene por medida la eternidad, que, existiendo sin sucesion, comprende todo el tiempo; la mirada presente de Dios abarca el tiempo todo, y todas las cosas existentes en cualquier tiempo, como sometidas á ella presencialmente. Otras cosas existen en potencia de Dios ó de la criatura; las cuales sin embargo ni existen, ni han existido, ni existirán: y respecto de estas no se dice que Dios tiene *ciencia de vision*, sino de *pura inteligencia*. Nos servimos de esta locucion; porque las cosas, que se ven, tienen en nosotros distinto ser del que tienen fuera del que las ve.

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas, que no existen en acto, tienen de verdad el que existen en potencia; pues es cierto que son posibles, y bajo este concepto Dios las conoce.

Al 2.º que, siendo Dios el ser mismo; en tanto es una cosa, en cuanto participa de su semejanza: como un objeto es cálido, en cuanto participa del calor. Así Dios conoce los posibles, aunque no existan actualmente.

Al 3.º que la ciencia de Dios es la causa de las cosas en union con su voluntad. No se sigue pues que todas y cada una de las que Dios sabe, sean, ó hayan sido, ó hayan de ser existentes; sino solamente lo que él quiere ó permite que exista. Además, la ciencia de Dios no implica la existencia de tales cosas, y sí solo la posibilidad de que sean.

#### ARTÍCULO X. — Conoce Dios lo malo? (1)

1.º Parece que Dios no conoce las cosas malas; porque Aristóteles dice (De ánima, l. 3, t. 25) que « el entendimien-

» to, que no está en potencia, no conoce » la privacion » (2). Pero « el mal es la » privacion del bien », como dice San Agustin (Ench. c. 11; y Conf. l. 3, c. 7). Luego, no estando jamás el entendimiento de Dios en potencia, sino en acto siempre, como ya se ha manifestado (a. 4); parece no conoce lo malo.

2.º Toda ciencia es la causa ó el efecto del objeto sabido; y la ciencia de Dios no es la causa del mal, ni tampoco su efecto. Luego no puede ser el mal objeto de ella.

3.º Todo lo que se conoce, ó es conocido por su semejanza ó por su opuesto. Todo lo que Dios conoce, lo conoce, según hemos dicho (a. 5), por su esencia. Pero su esencia no puede ser la imágen del mal, ni tampoco este es su contrario; pues San Agustin dice (De civ. Dei, l. 12, c. 2) que « nada hay, que sea contrario á la esencia divina ». Luego Dios no conoce las cosas malas.

4.º Se conoce imperfectamente aquello, que no se conoce por sí mismo, sino por otro. Dios no conoce el mal por él mismo, pues sería preciso para esto que el mal estuviese en él, toda vez que lo conocido necesariamente está en quien lo conoce: y, si lo conoce por otra cosa, esto es, por el bien, lo conocerá imperfectamente: lo cual es imposible, porque ningun conocimiento en Dios es imperfecto. Luego Dios no tiene ciencia de las cosas malas.

Por el contrario: está escrito (Prov. 15, 11): *El infierno y la perdicion están delante de Dios* (3).

Conclusion. [1] *Dios no conocería perfectamente las cosas buenas, si no conociese tambien las malas; y, por lo mismo* [2] *que conoce las buenas, conoce las malas.*

Responderémos que, para que cualquiera conozca perfectamente una cosa; es congruente sepa todo lo que la puede sobrevenir. Ahora bien: hay cosas buenas susceptibles de corromperse por las cosas malas. Luego *Dios no conocería perfectamente las cosas buenas, si no conociese tambien las malas*. Además, cada

(1) Contra los albanenses, que decían que Dios no tenía prescencia de lo malo sino mediante el demonio, doctrina opuesta á lo que enseñan las Sagradas Escrituras (Sap. 8, 8; Eccl. 11, 14; Ps. 68, 6, etc.).

(2) En la respuesta se explica suficientemente la cita de Aristóteles.

(3) « En la version de los Setenta se lee: *Están manifestos* (καρὰ) ». (P. Nic.)

cosa se puede conocer conforme á lo que es : por consiguiente, consistiendo la esencia del mal en la privacion del bien; *por lo mismo que Dios conoce lo bueno, conoce tambien lo malo*, como se conocen las tinieblas por la luz. Lo cual hace decir á San Dionisio (De div. nom. c. 7) que « Dios recibe por sí propio la vision » de las tinieblas, no viéndolas sino por la luz ».

Al argumento 1.º dirémos que esa locucion de Aristóteles debe entenderse en el sentido de que el entendimiento, que no está en potencia, no conoce las privaciones por las privaciones en él existentes; lo cual está de acuerdo con lo que habia dicho más arriba, que el punto y todo lo indivisible se conoce por la privacion de la division. Y esto es así, porque las formas simples é indivisibles no están en acto en nuestro entendimiento, sino solo en potencia; pues, si estuviesen en acto, no serían conocidas por su privacion; y así es como son conocidas las cosas simples por las sustancias separadas (ó inmatrimales). Luego Dios no conoce el mal por la privacion existente en él mismo, sino por el bien su opuesto.

Al 2.º que la ciencia de Dios no es la causa del mal; pero sí lo es del bien, y por el bien conoce el mal.

Al 3.º que, aunque el mal no se oponga á la esencia divina, que no es corruptible por el mal; se opone sí á los efectos de Dios, los cuales conoce por su esencia; y, conociéndolos, conoce los males á ellos opuestos.

Al 4.º que conocer una cosa solamente por medio de otra, es conocerla imperfectamente, si ella es cognoscible por sí misma (*per se*): pero, como el mal no es cognoscible *per se*, puesto que su naturaleza consiste en la privacion del bien; síguese que no se puede definir ni conocer sino por el bien.

#### ARTÍCULO XI. — Conoce Dios las cosas singulares? (1)

1.º Parece que Dios no conoce las co-

(1) El Cardenal Cayetano advierte que se trata de las cosas individuales dentro del órden material y suponiendo que Dios es el criador de la materia, principio de singularizacion ó individuacion en la doctrina de Santo Tomás, como el lector notará en la prueba de la conclusion.

(2) La discordia es, en la teoria de Empédocles sobre la

formacion de los seres, la desunion de los elementos, originando nuevos seres ó destruyendo los ya existentes; solo Dios, concordia suprema, no ha sido producido por la discordia. Los críticos no están conformes en la interpretacion, que debe darse á ciertos pasajes de este filósofo, y en especial con respecto al que cita Aristóteles.

2.º Solo son en nosotros cognoscitivas de las cosas singulares aquellas potencias, que reciben las especies no abstraídas de sus condiciones materiales. Pero en Dios las cosas están sumamente despojadas de todo lo que tienen de material. Luego Dios no conoce las cosas singulares.

3.º Todo conocimiento se adquiere por alguna semejanza: pero la semejanza de las cosas singulares, en cuanto tales, no parecen hallarse en Dios; puesto que el principio de singularidad es la materia, la cual no existe sino en potencia: y por lo mismo no tiene semejanza alguna con Dios, que es acto puro. Luego Dios no puede conocer cada cosa singular.

Por el contrario, se ha dicho de Dios (Prov. 16, 2): *Están patentes á sus ojos todos los caminos de los hombres.*

**Conclusion.** *Dios conoce las cosas singulares, no tan solo en sus causas universales, ó por aplicacion de los principios universales, sino viendo por su esencia las propiedades de cada uno de los seres.*

**Responderémos, que Dios conoce lo singular** En efecto: todas las cosas singulares, que se encuentran en las criaturas, preexisten en Dios de un modo más elevado, como consta de lo dicho (C. 4, a. 2). Pero conocer las cosas singulares pertenece á nuestra perfeccion: luego es necesario que Dios las conozca tambien de esta manera. Aun el mismo Aristóteles dice que hay repugnancia en que nosotros conozcamos algo, que Dios no conozca; y esto le hace argüir contra Empédocles, que Dios sería el más insipiente de todos los seres, si no conociese la discordia (2) (De anima, l. 3, test. 80;

formacion de los seres, la desunion de los elementos, originando nuevos seres ó destruyendo los ya existentes; solo Dios, concordia suprema, no ha sido producido por la discordia. Los críticos no están conformes en la interpretacion, que debe darse á ciertos pasajes de este filósofo, y en especial con respecto al que cita Aristóteles.



y Met. I. 3; test. 15). Pero las perfecciones, que están distribuidas entre los seres inferiores, existen en Dios con simplicidad (*simpliciter*) y como una sola: así, aunque en nosotros haya dos facultades, la una para conocer las cosas universales é inmatrimales, y la otra para conocer las cosas singulares y materiales; Dios conoce unas y otras por su simple entendimiento. Para explicar cómo puede ser esto, algunos han supuesto que Dios conocia cada cosa singular por medio de las causas universales; puesto que nada hay en alguno de los seres singulares, que no proceda de alguna causa universal: y aducen el ejemplo de un astrónomo, que, conociendo los movimientos universales del cielo, podría anunciar anticipadamente todos los futuros eclipses. Pero esta explicación es insuficiente; porque todos los efectos singulares reciben de las causas universales ciertas formas y virtudes, que, como quiera que recíprocamente se unifiquen, no se individualizan sino por la materia individual. Así aquel, que conociera á Sócrates por cuanto es blanco, ó por ser el hijo de Sofronisco, ó bajo otro concepto semejante, no lo conocería como tal *individuo* hombre. Por lo tanto, si Dios no conociese cada cosa más que del modo dicho, no las conocería en su singularidad. Otros han dicho que Dios conoce las cosas singulares, aplicando las causas universales á los efectos particulares. Mas esto nada explica: porque no se puede aplicar una cosa á otra, si ántes no se conoce la primera; por consiguiente esa aplicación no puede ser la razón de conocer las cosas particulares, sino que presupone el conocimiento de las singulares. Por cuya razón es preciso decir muy de otro modo, que, siendo Dios por su ciencia la causa de las cosas, como se ha dicho (a. 8); su ciencia y su causalidad tienen la misma extensión: por lo tanto, como su causalidad se extiende no solamente á las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también

á la materia, como se demostrará más adelante (C. 44, a. 2); preciso es que la ciencia de Dios se estienda hasta los seres singulares, que están individualizados por la materia. Porque, como conoce todo lo que está fuera de Él por su esencia, en cuanto es la imagen de las cosas, ó como su principio activo; necesariamente su esencia debe ser el principio suficiente de conocer todo lo que Él mismo crea, no solamente en conjunto, sino también singularmente. Esto mismo podría decirse de la ciencia del artífice; si produjese, no solo la forma, sino también la totalidad de su obra (1).

Al argumento 1.º dirémos, que nuestro entendimiento abstrae de los principios individualizantes la especie inteligible; por lo cual la especie inteligible, que tenemos en nuestro entendimiento, no puede ser la semejanza de los principios individuales, y por consiguiente nuestro entendimiento no conoce los seres singulares (2). Pero en el entendimiento divino, que es la esencia divina en sí misma, la especie inteligible no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma principio existente de todos los principios que entran en la composición de los seres, ya sean principios de especie ó ya de individuo. Así es que Dios conoce por ella, no solamente las cosas universales, sino también las singulares.

Al 2.º que, aunque la especie inteligible, que está en el entendimiento divino, no tenga según su propio ser condiciones materiales, como las imágenes recibidas en la imaginación y en los sentidos; sin embargo se extiende por su propia virtud á las cosas inmatrimales y á las materiales, como queda dicho poco há.

Al 3.º que la materia, aunque se aparta de la semejanza de Dios según su potencialidad; sin embargo, en cuanto que aun así tiene ser, retiene en sí cierta semejanza del ser divino.

(1) Siendo tan importante la materia de este artículo, porque de su certeza depende el que tengan ó no razón los epicúreos al afirmar que Dios no se cuida de los actos humanos; creemos que deben tenerse en cuenta las siguientes pruebas, que añade el Cardenal Toledo: 1.º si Dios premia á los buenos, y castiga á los malos, necesariamente conoce sus actos; 2.º si Dios conduce las cosas inanimadas al fin general de la creación

y al particular de cada una, necesariamente tiene que conocerlas; 3.º todos los argumentos aducidos, para demostrar la providencia divina, pueden considerarse como pruebas de que Dios conoce las cosas individuales.

(2) Es decir, no conocemos *directamente* las cosas singulares, sino mediante la especie inteligible. Véase la C. 86, a. 1.

**ARTÍCULO XII. — Puede Dios conocer las cosas infinitas? (1)**

1.º Parece que Dios no puede conocer las cosas infinitas: porque lo infinito en cuanto infinito, es desconocido; pues que «es infinito aquello, cuya cantidad siempre deja algo que tomar fuera de cualquier recipiente», según dice Aristóteles (Phys. l. 3, test. 63); y San Agustín expresa el mismo pensamiento, diciendo (De civ. Dei, l. 10, c. 18) que «lo que la ciencia comprende, está por lo mismo limitado por la comprensión del que la tiene.» Lo infinito no puede ser limitado: luego Dios no puede abarcar con su ciencia las cosas infinitas.

2.º Si se contesta que lo que es infinito en sí, es finito para la ciencia de Dios, replicaremos: la naturaleza del infinito exige que no pueda ser rebasado, como es esencial á lo finito el poder serlo (Phys. l. 3, test. 34 y 59). Es así que lo infinito no puede ser rebasado ni por lo finito ni por lo infinito (Phys. l. 6, test. 40 al 66): por consiguiente no puede ser limitado por lo finito, ni aun por lo infinito. Luego lo infinito no es finito para la ciencia de Dios, que es infinita.

3.º La ciencia de Dios es la medida de las cosas sabidas; pero es contra la naturaleza de infinito el ser medido. Luego Dios no puede saber lo que es infinito.

Por el contrario, dice San Agustín (De civ. Dei, l. 12, a. 18): «Aunque no existe número de infinitos números; sin embargo no es incomprendible á aquel, cuya ciencia no tiene número.»

**Conclusion.** [1] *Es necesario decir que*

(1) Como se ve á continuación, se habla del infinito potencial ó indefinido: que Dios no conoce con ciencia de vision las cosas infinitas en acto, es cosa que demuestra el Santo en varios pasajes de sus obras (iii Dist. c. 14, a. 2; Cont. gent. l. 1, c. 70 y De Verit. c. 2, a. 9, ad. 2).

(2) Dios conoce todas las existencias finitas, presentes, pasadas y futuras. La razón de esto es que Dios, al conocerse á sí mismo con conocimiento perfecto ó intuitivo, conoce necesariamente todos sus efectos, siendo incontestable que el conocimiento absoluto y comprensivo de la causa envuelve el conocimiento de los efectos; y las existencias finitas dependen y proceden de la esencia divina como de causa ejemplar y final, y de la voluntad divina como de causa eficiente.

En Dios la inteligencia, el objeto entendido, el acto de entender y la especie ó idéa inteligible son una misma cosa sin distinción alguna real; por más que la limitación de nuestro entendimiento nos obliga á concebir estas cosas como aspectos diferentes de la esencia divina.

El objeto primario de la inteligencia, y consiguientemente de la ciencia de Dios, es la esencia divina: el objeto secundario son las cosas distintas de la misma, ó sea, las existencias finitas.

*Dios conoce las cosas infinitas; y esto aun [2] con ciencia de vision.*

Responderemos, que Dios conoce, no solamente lo que existe en acto, sino también las cosas que están en potencia, ya de Él mismo, ya de las criaturas, según lo demostrado (a. 9): y, siendo cierto que estas son infinitas, es necesario admitir que Dios conoce las cosas infinitas. Aunque su ciencia de vision, que se contráe á las cosas que son, ó han sido, ó serán, no se extiende á las infinitas como algunos dicen, toda vez que no suponemos que el mundo ha existido desde la eternidad, ni que la generación y el movimiento hayan de durar eternamente, multiplicándose así los individuos hasta el infinito; sin embargo, si se reflexiona más atentamente, será necesario afirmar que Dios conoce aun con ciencia de vision las cosas infinitas (2): porque Él sabe los pensamientos y los afectos del corazón, que habrán de multiplicarse hasta el infinito en las criaturas racionales, cuya existencia es inmortal.

Y esto es así, porque el conocimiento de cualquiera ser inteligente es siempre proporcionado al modo de ser de la forma, que es el principio del conocimiento: pues la especie sensible, que reside en los sentidos, es la semejanza de un solo individuo, único por lo mismo que puede por ella conocerse; mientras que la especie inteligible de nuestro entendimiento es la imagen del objeto, en cuanto á la naturaleza de su especie, la cual es participable por particulares infinitos. Así nuestro entendimiento por medio de la especie inteligible de hombre conoce en cierta

Sobre esta distinción de objetos respecto de la inteligencia divina se halla basada la clasificación ó división de la ciencia de Dios en *necesaria* y *libre*. «El conocimiento de los objetos, que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres posibles contenidos en ella de una manera virtual y eminente, constituye la ciencia *necesaria*.» El conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios y existentes con una existencia dependiente de la voluntad libre de Dios, constituye lo que se llama ciencia *libre*. La primera, en cuanto se refiere á los seres posibles, se llama también ciencia de simple *inteligencia*; y la segunda, que se refiere á los seres llamados alguna vez á la existencia, se denomina ciencia de *vision*. La ciencia *práctica* de Dios es el conocimiento de aquellos seres posibles, que Dios determina realizar, en cuanto dicho conocimiento va acompañado de la voluntad libre y eficaz de Dios, en orden á su expresión propia. De manera que esta ciencia incluye, además del conocimiento previo del objeto posible ó producible, el decreto ó imperio de la voluntad divina acerca de su existencia: por eso se dice que la ciencia práctica de Dios es causa de las cosas reales.» (P. C. Gonzalez, *Phi. elem.* t. 2, p. 339.)

manera una infinidad de hombres; no segun que se distinguen los unos de los otros, sino en cuanto á la naturaleza de su especie, que les es comun; porque la especie inteligible del hombre, que está en nuestro entendimiento, no es la imágen de cada hombre individualmente considerado, sino solamente la de los principios constitutivos de la especie humana. Pero la esencia divina, por la cual el entendimiento divino entiende, es una semejanza suficiente de todo lo que existe ó puede existir, no solamente en cuanto á los principios comunes, sino tambien en cuanto á los principios propios de cada ser, como se ha demostrado (a. 11). Luego de lo dicho se sigue que la ciencia de Dios se estiende hasta los objetos infinitos, aun en aquello, por lo que son distintos unos de otros (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la razon del infinito conviene á la cantidad (2), como observa Aristóteles (Phys. l. 1, test. 15). Es de esencia de la cantidad el órden de las partes; y por consiguiente conocer el infinito segun su propio modo de ser (*secundum modum infiniti*), es conocerlo sucesivamente parte por parte, y así de ningun modo puede conocerse lo que es infinito; porque, cualquiera que sea la cantidad de partes, que ya se hayan tomado, quedan siempre otras que tomar fuera de las percibidas. Pero Dios no conoce así lo infinito ó las cosas infinitas, como enumerando una parte despues de otra; puesto que las conoce á la vez, y no sucesivamente, segun queda dicho (a. 7). Nada pues se opone á que conozca Dios los infinitos.

(1) Por esto el Cardenal Toledo añade un tercer punto á la conclusion de este artículo, diciendo que Dios no solo conoce lo infinito y lo conoce con ciencia de vision, sino que conoce todos los infinitos *distintamente*.

(2) Ó pertenece á la categoria de *cuánto*, que es más conforme con el original griego. (P. Nic.)

(3) « Dios lo ve todo: lo que fué, lo que es, lo que será. Lo pasado no ha desaparecido de su presencia, y lo venidero responde á su llamamiento. Su esencia luminosa penetra todos y cada uno de los puntos de la línea interminable de los siglos. ¿Qué sería de su inmutable plenitud, si la nada pudiera ocultarle, á medida que pasa el tiempo, los seres, que para nosotros ya no existen; ó si hubiese en su ciencia infinita un vacío, para esperar las revelaciones de lo porvenir? ¿En qué vendría á parar su gobierno, si ignorase qué reclutas debe hacer en su tránsito el ejército inmenso de las criaturas, y por qué camino deben volver á su seno en la reversion suprema de las cosas? Es necesario pues que lo vea todo. Nosotros tenemos recuerdos, aventuramos previsiones, y; cuán pocas cosas conserva nuestra memoria! ¿Cuán pocas veces salen ciertas nuestras conjeturas! Pero Dios lo ve todo,

Al 2.º que la transicion implica cierta sucesion en las partes; y de aquí que no puede pasar más allá de lo infinito, ni lo finito ni lo infinito: mas para la razon de la comprension basta la adecuacion; puesto que se dice comprendido aquello, que nada tiene fuera del que lo comprende. Por este motivo no es contrario á la razon de infinito el que sea comprendido por lo infinito; y en este sentido se puede decir que lo que es infinito en sí, es finito con relacion á la ciencia divina, como comprendido, mas no como excesible por ella.

Al 3.º que la ciencia de Dios es medida de las cosas, no cuantitativa, puesto que los infinitos no admiten tal medida, sino con la que mide la esencia y la verdad de la cosa: porque cada cosa tanto tiene de la verdad de su naturaleza, en cuanto imita la ciencia de Dios; así como un objeto de arte, en cuanto concuerda con el arte. Así, suponiendo que algunos infinitos en número existiesen en acto, como un número infinito de hombres, ó en cantidad continua, como si el aire fuera infinito, segun la opinion de algunos antiguos; es evidente que estos infinitos tendrían no obstante un ser determinado y finito, porque su ser estaría limitado á algunas naturalezas determinadas, y por lo mismo serían mensurables segun la ciencia de Dios.

### ARTÍCULO XIII.—La ciencia de Dios conoce los futuros contingentes? (3)

1.º Parece que la ciencia de Dios no

» absolutamente todo, de una manera cierta y presente en el  
» espejo de su invisible eternidad; ¿Qué! Lo futuro, que no es  
» aún, ¿querois hacerlo una cosa presente? Si, señores; lo futuro, sea necesario, sea contingente, debe estar presente para Dios; de otro modo la incertidumbre y la sorpresa, turbando su accion, destruirían su perfeccion infinita. No comprenderéis esto, porque camináis sin cesar de lo pasado á lo venidero, por una serie de puntos imperceptibles; como el viajero, que va de un país á otro, satisfecho de las bellezas que acaba de observar, arrojado por las que contempla, y ávido de nuevos espectáculos y nuevas emociones. Pero Dios no se mueve, y en su vida perfecta, que posee toda entera en un solo instante, ve mejor que desde una muy elevada cumbre todas las causas y todos los efectos, junto con los decretos, que determinan para cada espacio de tiempo la existencia actual de cada cosa. Vuestros actos libres, de que os creéis el principio único, y que por la rapidez, con que se suceden, parece que están fuera de toda prevision; esos actos libres, repito, se hallan contenidos y son previstos en aquella causa suprema, que determina todos los seres, el decreto de Dios.» P. Monsabré (*Confer. 8.ª*).

se estiende á los futuros (1) contingentes: porque de causa necesaria proceden efectos necesarios; pero la ciencia de Dios, como ya se ha dicho (a. 8), es la causa de las cosas sabidas; siendo pues esta ciencia necesaria, síguese que tambien son necesarios los objetos de su conocimiento. Luego Dios no tiene ciencia de los futuros contingentes.

2.º En toda proposicion condicional, cuyo antecedente es absolutamente necesario, el consiguiente tambien lo es; porque el antecedente es al consecuente lo que los principios á la conclusion, y de principios necesarios no se puede deducir conclusion, que no sea necesaria, como dice Aristóteles (Post. l. 1, test. 18). Pero esta proposicion condicional es verdadera: « Si Dios ha sabido que tal cosa » contingente ha de existir, existirá la tal » cosa »; porque la ciencia de Dios no puede tener por objeto más que la verdad. Siendo pues absolutamente necesario el antecedente de esta proposicion condicional, ya porque es eterno, ya porque es considerada como pasado; el consecuente tambien lo es. Luego todo lo que Dios sabe, es necesario; y por lo tanto su ciencia no se refiere á lo contingente.

3.º Todo lo que Dios sabe, debe necesariamente ser, puesto que aun todo lo que nosotros sabemos, es necesario tenga ser; y la ciencia de Dios tiene una certeza mucho mayor que la nuestra. Pero ningun contingente futuro existe por necesidad. Luego Dios no conoce ningun contingente futuro.

Por el contrario, está escrito (Ps. 32, 15): *El que ha formado el corazón de*

*ellos uno por uno, el que entiende todas sus obras*, de los hombres. Las obras de los hombres son contingentes, pues dependen de su libre albedrío. Luego Dios conoce los futuros contingentes.

**Conclusion.** *Dios conoce todos los futuros contingentes, tales como son en sí mismos* (2).

Responderémos que, segun ya queda demostrado (a. 9), Dios conoce todas las cosas, no solamente las que existen en acto, sino tambien las que están en potencia suya ó de las criaturas; y siendo algunas de estas contingentes y para nosotros futuras, se deduce que *Dios conoce los futuros contingentes*. Para evidenciarlo, débese notar que lo contingente puede ser considerado bajo doble concepto. Desde luego en sí mismo y como existiendo ya en acto: y así no es ya considerado como futuro, sino como presente; ni como contingente ni determinado respecto á ser ó no, sino como determinado á uno *de los dos extremos*; y en este concepto puede ser por lo tanto infaliblemente el objeto de un conocimiento cierto, por ejemplo, del sentido de la vista, como cuando veo que Sócrates se sienta. Puede considerarse en segundo lugar el contingente tal, cual está en su causa; en este caso es mirado como futuro, que está todavía por determinar á uno *ú otro extremo*; porque una causa contingente puede producir efectos opuestos, y bajo este aspecto no cae bajo conocimiento alguno con certidumbre. Por consiguiente el que conoce un efecto contingente solo en su causa, no tiene de él sino un conocimiento de conjetura. Dios empero conoce todos los futuros contin-

(1) Lo futuro se divide en necesario y contingente. Necesario es lo que no puede impedirse naturalmente, como la salida del sol por la mañana. Lo contingente puede tomarse en dos sentidos, más lato ó ménos lato ó riguroso. Lo contingente tomado en sentido lato es lo que se puede impedir naturalmente que exista ó se verifique. Lo contingente tomado en sentido propio ó riguroso es lo que por su naturaleza no pide ser ó no ser, sino que permanece indiferente para ambas cosas: de este modo todos los actos, que penden del libre albedrío, son propiamente contingentes.

Divídese ademas lo futuro en absoluto y condicionado. El absoluto es el que no pende, para existir, de ninguna condicion; así el juicio final es un futuro absoluto. El condicional ó condicionado es aquel, cuya existencia pende de alguna condicion. Aquí conviene advertir que á veces esta condicion está determinada á que se ponga, y así la conversion de San Pedro, cuando era futura, pedia de una condicion, á saber, si Cristo le miraba; esta condicion estaba determinada en el decreto de Dios, que se había de poner. Los futuros, que son con-

dicionales de este modo, no dejan de ser futuros absolutos, estando decretado que la condicion se haya de poner ó realizar absolutamente. De aquí se deduce que el futuro condicionado propiamente dicho es el que pende de una condicion, cuya realizacion no está decretada. Así la conversion de los Tirois y Sidonios fué un futuro propiamente condicional, como dependencia de una condicion, en su realizacion no estaba decretada, á saber, que se les hubiera predicado el Evangelio, el cual no les fué realmente predicado.

(2) « Si Dios no conociera desde la eternidad las cosas contingentes y libres futuras, sino que necesitara de la existencia presente para conocerlas; resultaría que Dios conoce de nuevo alguna cosa, que ántes ignoraba, lo cual equivale á decir: a) que su ciencia no es infinita, puesto que puede aumentarse; b) que no conoce todas las cosas con un solo y simplísimos acto, y por consiguiente que en Dios hay potencialidad y distincion; c) que está sujeto á mutacion, comenzando á poseer algo, que no tenía ántes. » (P. Ceferino, *Filosofía elemental*).

gentes, no solamente segun que están en sus causas, sino tambien como cada uno de ellos es actualmente en sí mismo. Y, aunque los contingentes van siendo en acto sucesivamente; no los conoce así Dios, cuales se hallan en su ser, al modo que nosotros, sino simultáneamente: porque su conocimiento, como su propio ser, no tiene otra medida que su eternidad; y, siendo esta simultánea toda, comprende todos los tiempos, como queda dicho (C. 10, a. 4). Así pues *todo lo que existe en el tiempo, está presente á Dios desde la eternidad, no solo en el concepto de que todas las razones de las cosas le están presentes ab-æterno, como algunos pretenden; sino porque su mirada abarca ab-æterno todas las cosas, tales como son en su actualidad presencial* (1). De donde se deduce evidentemente, que Dios conoce de un modo infalible las cosas contingentes, en cuanto están siempre presentes á su vista segun su presencia-*lidad*, sin que por eso dejen de ser futuros contingentes por relacion á las causas.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la causa suprema sea necesaria, sin embargo, el efecto puede ser contingente por razon de la causa próxima contingente: así es como la germinacion de una planta es contingente, por serlo su causa próxima; aunque el movimiento del sol, que es su causa primera, sea necesario. De la misma manera las cosas, que Dios sabe, son contingentes por relacion á sus causas próximas; aunque la ciencia de Dios, que es su causa primera, sea necesaria.

Al 2.º que algunos dicen que este antecedente, «Dios ha sabido que tal efecto» contingente tendría lugar, no es necesario, sino contingente; por cuanto, aunque es pretérito, implica no obstante re-

lacion al futuro. Mas esto no obsta á su necesidad; puesto que eso, que tuvo relacion al futuro, la hubiera tenido necesariamente, aun cuando lo futuro mismo no se realice alguna vez. Otros dicen que este antecedente es contingente, porque está compuesto de necesario y contingente, como lo es esta proposicion: «Sócrates es un hombre blanco». Pero esto así mismo nada prueba; porque, cuando se dice que Dios ha sabido que tal contingente habría de ser en realidad, el contingente no figura aquí más que como la materia del verbo, y no como parte principal de la proposicion. Por consiguiente su contingencia ó su necesidad no tienen que ver con la contingencia ó necesidad de la proposicion, ni con su verdad ó su falsedad. Así puede ser tan verdadero que yo haya dicho que el hombre es asno, como que dijera que Sócrates corre ó que Dios existe: y esta misma razon milita respecto de lo necesario y de lo contingente. Es preciso pues reconocer que el antecedente es absolutamente necesario; pero sin que se siga por esto, como algunos pretenden, que el consecuente lo sea tambien; porque el antecedente es la causa remota del consecuente, y este es contingente en virtud de su causa próxima, lo cual no tiene importancia ni valor alguno. Porque sería falsa una proposicion condicional, cuyo antecedente fuese una causa remota necesaria y su consecuente un efecto contingente; como si yo dijese: «si el sol se mueve, la tierra germinará». Preciso es pues decir de diversa manera: que, cuando en el antecedente se pone algo concerniente á un acto del alma, no se debe entender el consecuente segun lo que el ser es en sí mismo, sino tal como es en el alma; porque el ser de una cosa

(1) Para la recta inteligencia de esta tésis, y á fin de salvar el pensamiento del Doctor Angélico, que algunos han pretendido desnaturalizar en su descrédito, ó acaso por no penetrarse bien de la intencion y alcance de sus asertos; es muy digna de tenerse en cuenta la observacion del Cardenal Cayetano acerca de la doble acepcion, á que se presta eso de *estar presentes á Dios en la eternidad todas las cosas temporales*. Si se entiende que lo estan en cualquier *ahora del tiempo*, de modo que su coexistencia con la eternidad tenga por medida ese *ahora* ó momento temporal; no solo no es aceptable semejante interpretacion, sino que ni es ni pudo ser la intentada por el Santo, por cuanto es manifestamente contradictoria: porque así se atribuye igual duracion al tiempo que á la eternidad, haciendo caso omiso de la expresion tan gráfica y decisiva *segun su actualidad presencial*; y sin reparar en que

por lo mismo que un instante de tiempo cualquiera se supone coexistente con la eternidad, se le hace coexistente con los otros instantes temporales anteriores y posteriores á él. Absurdo tan palmario como ineluctable, á que conduce á los adversarios esa interpretacion, y en el que está bien léjos de incurrir quien admita esta otra, la que naturalmente se desprende del texto mismo, bien é imparcialmente sondeado: las cosas temporales están presentes á la eternidad, ó á Dios en la eternidad, en cualquier momento de la eternidad misma, siendo este *ahora de la eternidad*, y no el *ahora del tiempo*, la medida de esa coexistencia; si bien excesiva y no adecuada, pues el momento eterno abarca y escede los momentos del tiempo todos y cada cual sin distincion de presente, pasado y futuro, como presente é inmutable. (Véase la nota 4, pág. 66; y pág. 69, C. 10, a. 4).

en sí misma es distinto de su ser, como está en nuestra alma. Por ejemplo, si digo, «si el alma entiende una cosa, esta cosa es inmaterial»; debe entenderse, no que esta cosa es inmaterial en sí misma, sino que lo es en el entendimiento. Igualmente, cuando digo, «si Dios ha sabido una cosa, existirá dicha cosa»; se debe entender el consecuente según lo que es en la ciencia de Dios, es decir, tal como en su actualidad presente: por cuya razón es necesario, como lo es también el antecedente; porque, como dice Aristóteles (Periher. I. 1, c. 6), «todo lo que es, mientras es, necesariamente es».

Al 3.º que nosotros conocemos sucesivamente en el tiempo las cosas, que temporalmente se reducen á acto; pero Dios las conoce en la eternidad, que está sobre el tiempo. Por lo cual para nosotros, que conocemos los futuros contingentes en cuanto tales, no pueden ser ciertos; y sí solo para Dios, cuyo entender es en la eternidad, la cual escede al tiempo: así como el que marcha por un camino no ve á los que vienen detrás de él, mientras que el que desde una altura contempla todo el camino, ve de una mirada á todos los que transitan por él (1). Por lo tanto, lo que nosotros sabemos, es forzosamente necesario, aun según es en sí mismo; porque las cosas, que en sí son futuros contingentes, no pueden sernos conocidas: mas lo que Dios sabe, es preciso que sea necesario, según su modo de ser en la ciencia divina, conforme á lo dicho; y no en absoluto, según se consideran en sus propias causas. Así esta proposición: «Todo lo que Dios sabe, debe necesariamente existir», se ha solido distinguir, porque puede referirse al objeto ó á la expresión. Si se refiere al objeto, es distributiva y falsa, siendo su sentido que «todo lo que Dios sabe, es necesario»; y si se refiere á la expresión, es compuesta ó colectiva y verdadera, debiendo interpretarse: «esta expresión, lo sabido por Dios existe, es necesaria», ó más cla-

(1) «Sin duda os habeis imaginado muchas veces, dice el P. Monsabré, que Dios lo ve todo, como un espectador ve desde un punto elevado los objetos, que domina. El mundo es un valle luminoso, en que aparecen, se agitan y desaparecen todas las existencias; el cielo es la montaña inaccesible, desde donde el sol eterno contempla el inmenso horizonte de la creación. Esta imagen no carece de cierta gran-

ro, es necesario que sea sabido por Dios esto, que se dice serlo.

Pero algunos objetan que esa distinción es solo aplicable á las formas separables del sujeto, como si digo que lo que es blanco puede ser negro, lo cual es falso con relación á la frase, y verdadero respecto á la cosa misma. Porque una cosa, que es blanca, puede ser negra; pero decir que lo blanco es negro, jamás puede ser verdad. Mas en las formas inseparables de un sujeto esta distinción no puede tener aplicación; porque, si yo dijese que es posible que un cuerpo negro sea blanco, esta proposición sería falsa en los dos sentidos. Ahora bien: lo que es sabido por Dios, es inseparable de la realidad; porque lo que es sabido por Dios, no puede menos de haberlo sido.

Esa réplica pudiera ser de algun peso, si lo que digo sabido implicase alguna disposición inherente al sujeto; mas, como no supone sino el acto del que sabe, se puede atribuir á la cosa sabida (y aunque sabida siempre) considerada en sí misma algo, que no se le atribuye en cuanto está sometida al acto de ser conocida. Así se atribuye á la piedra, considerada en sí misma, la materialidad, que no se la atribuye en el concepto de objeto inteligible.

#### ARTÍCULO XIV. — Conoce Dios los juicios? (enunciabilia) (2)

1.º Parece que Dios no conoce los enunciabiles: porque esto es propio de nuestro entendimiento, que compone y divide (3); al paso que en la inteligencia divina no cabe composición. Luego Dios no conoce los enunciados.

2.º Todo conocimiento proviene de alguna semejanza; pero en Dios no hay semejanza de cosas enunciabiles, puesto que es simple. Luego no las conoce.

Por el contrario, está escrito (Ps. 93, 11): *El Señor conoce los pensamientos de los hombres*. Los juicios están conte-

» deza; pero dejadla para los ignorantes, y elevaos como hombres inteligentes á la verdadera idea, que dista mucho de semejante similitud (Causar. 8.ª).

(2) Por enunciabiles entienden los escolásticos los juicios ó conceptos, que forma el entendimiento.

(3) Componer y dividir es lo mismo en el lenguaje de la escuela que afirmar ó negar.

nidos en los pensamientos de los hombres : luego Dios los conoce.

**Conclusion.** *Sabiendo Dios todo lo que puede hacer él mismo, y todo lo que puede hacer la criatura ; necesariamente conoce todos los enunciados ; nó por medio de la composicion y division, sino por la simple intuicion de su inteligencia ó esencia.*

Responderémos que, teniendo nuestro entendimiento la facultad de formar juicios, y sabiendo Dios todo lo que está en potencia del mismo ó de la criatura, segun lo dicho (a. 9) ; *es necesario reconocer que Dios conoce todos los juicios, que pueden formarse.* Sin embargo, así como conoce las cosas materiales inmaterialmente y las cosas compuestas de un modo simple ; así *conoce los juicios (enuntiabilia), no al modo de combinacion de idéas, como si en su inteligencia hubiese composicion ó division de conceptos, sino que los conoce por su simple inteligencia, comprendiendo la esencia de cada uno ; á la manera que, si nosotros en el hecho mismo de conocer lo que es hombre, conociésemos todo cuanto del hombre puede predicarse.* No sucede esto en nuestro entendimiento, que discurre de una á otra idéa ; porque la especie inteligible de tal manera nos representa un objeto, que no nos representa otro. Así, al conocer lo que es el hombre, no por esto conocemos en él otras cosas, que le son inherentes, sino con separacion y sucesivamente. Por cuya razon, despues de haber estudiado muchas cosas separadamente una á una, es preciso que las reduzcamos á una por modo de composicion ó division, formando así la enunciacion ó el juicio. Pero la especie de la divina inteligencia, es decir, su esencia, basta para hacerle ver todas las cosas : así es que, conociendo su esencia, conoce las de todas las cosas, y cuantos accidentes les pueden sobrevenir.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon tendría algun valor, si Dios conociese los juicios á modo de pensamientos compuestos.

Al 2.º que la composicion del juicio espresa algo, que existe en el objeto ; y así Dios por su ser, que es su esencia, es la semejanza de todo lo que se significa por medio de los enunciados.

**ARTÍCULO XV. — La ciencia de Dios es variable? (1)**

1.º Parece que la ciencia de Dios es variable : porque la ciencia dice relacion á su objeto ; y lo que implica relacion con la criatura, se dice de Dios desde el tiempo, y varia como las criaturas mismas (2). Luego la ciencia de Dios varia segun la variacion de las criaturas.

2.º Todo lo que Dios puede hacer, lo puede saber. Pero Dios puede hacer más cosas que las que hace. Luego puede saber más que las que sabe ; y por consiguiente su ciencia es susceptible de aumento y de disminucion.

3.º Dios supo que el Cristo nacería ; y ahora no sabe que Cristo nacerá, porque no nacerá : luego no sabe todo lo que ha sabido, y por consiguiente su ciencia parece ser variable.

Por el contrario, *en él no hay mudanza, ni sombra de variacion* (Jac. I, 17).

**Conclusion.** *No siendo la ciencia de Dios otra cosa que su inmutable sustancia, es absolutamente invariable.*

Responderémos que, siendo la ciencia de Dios, como ya hemos demostrado (a. 1), su sustancia, y esta absolutamente inmutable, segun lo demostrado (C. 9, a. 1) ; *es evidente que su ciencia es absolutamente invariable.*

Al argumento 1.º dirémos que las palabras *Señor* y *Creador* y otras semejantes implican relaciones de Dios con las criaturas, segun lo que ellas son en sí mismas ; pero la ciencia divina implica relacion á las criaturas, segun se hallan en Dios : porque se conoce una cosa en acto tal, como está en la inteligencia ; y las criaturas están en Dios de una manera invariable, aunque en sí mismas

(1) Contra la herejía de los Agnetas, que pretendian ser mutable la ciencia divina, por cuanto es (decian) ciencia de lo presente, prescencia de lo futuro y memoria de lo pasado (V. a. 7 de esta misma C.) : y tambien contra Secundino, que

suponia variable á Dios y por consiguiente su ciencia, y fue condenado por Inocencio III en el Concilio de Letran, declarando que *Dios es inmutable.*

(2) La relacion de *Señor, Creador* y otras semejantes palabras.

sean variables. Puede decirse también que las palabras *Señor* y *Creador* y otras semejantes espresan relaciones consiguientes á los actos, que tienen por objeto final las criaturas mismas, según lo que son en sí mismas; y en este sentido tales relaciones se atribuyen á Dios con variedad por la variación de las criaturas. Pero la *ciencia*, el *amor* y los atributos semejantes implican relaciones resultantes de actos, que se conciben existentes en Dios; por lo cual se predicán de él invariablemente.

Al 2.º que Dios sabe también lo que puede hacer y no hace (1). Por consiguiente de que él puede hacer muchas cosas, que no hace, no se deduce que puede saber muchas cosas, que no sabe; á no ser que se hable de su ciencia de visión, que tiene por objeto lo que existe en acto en un cierto tiempo. Sabe que hay cosas que pueden existir y que no existen, como las hay que existen y pueden dejar de ser; sin que de ahí se siga que su ciencia es variable, sino solamente que conoce la variabilidad de las cosas. Sin embargo, si algo existiera, que Dios lo hubiera ignorado antes y más adelante sabido; entonces su ciencia sería variable: mas esto es imposible; porque Dios sabe en su eternidad todo lo que existe ó puede existir en el tiempo. Así pues, si se supone que una cosa existe en un tiempo cualquiera, es preciso también suponer que Dios la conoce desde toda la eternidad. Por cuya razón no debe admitirse que Dios pueda saber más cosas que las que sabe; porque esta proposición supondría que ha ignorado antes, lo que ha sabido después.

Al 3.º que los antiguos Nominales dijeron que estas tres proposiciones «Cristo nace», «Cristo nacerá» y «Cristo ha nacido» eran idénticas, porque todas espresaban una sola y misma cosa: el nacimiento de Cristo. Según esto Dios sabe

(1) «Dios conoce en su esencia y por su esencia todas las cosas posibles. Posible es todo aquello, cuyo concepto no envuelve conceptos contradictorios, ó en otros términos, lo que puede tener razón de ente; así como imposible absolutamente se dice aquello, que envuelve el ser y el no ser. Es así que la esencia divina, como infinita que es, y como plenitud del ser, contiene y representa todo lo que puede tener razón de ser: luego Dios, conociendo adecuadamente y comprendiendo su esencia infinita, conoce y ve en ella todos los entes posibles; lo cual vale tanto como decir que conoce todos los modos, según los cuales puede ser imitada y participada.» P. Ceferino.

todo lo que ha sabido, pues ahora sabe que Cristo ha nacido, en cuanto haber nacido es según ellos lo mismo que haber de nacer Cristo. Mas esta opinión es falsa; ya porque la diversidad de partes de la oración cambia el sentido del enunciado ó proposición; ya también porque se seguiría de esto que una proposición, que es verdadera una vez, lo sería siempre: lo cual es opuesto á lo que manifiesta Aristóteles, quien dice (Prodic. c. 1) que esta proposición, «Sócrates está sentado», no es verdadera, sino en tanto que conserva esta posición; pero que se convierte en falsa desde el momento, en que se levanta. Preciso es pues reconocer que no es verdadero el decir que Dios sabe todo lo que ha sabido, si esto se refiere al sentido de la proposición misma; mas no deducirse de esto que la ciencia de Dios es variable. Porque, así como la ciencia de Dios sabe, sin que haya en ella variación, que la misma cosa existe en un tiempo y no en otro; igualmente sabe, permaneciendo siempre invariable su ciencia, que una proposición es á veces verdadera, y falsa en otros casos. Sería variable la ciencia divina, si conociese los pensamientos por medio de composición ó división, como las conocemos nosotros. Por esta razón varía nuestro conocimiento, ora según que son verdaderos ó falsos los conceptos, como cuando conservamos de una cosa la misma opinión, aunque ella cambie; ora en virtud de las diferentes maneras de juzgar, como si opinamos primero que un hombre está sentado, y luego que no lo está; pero ni lo uno ni lo otro puede aplicarse á Dios.

#### ARTÍCULO XVI. — Tiene Dios de las cosas ciencia especulativa? (1)

1.º Parece que Dios no tiene una ciencia especulativa de las cosas: porque la

(2) Contra diversas herejías, entre las cuales mencionaremos: 1.º la de los metamorfistas, que decían que el cuerpo de Jesucristo desde su ascensión á los cielos se había transformado en Dios; 2.º la de Pedro Abelardo, que afirmaba que Dios no podía hacer sino lo que ya ha hecho; 3.º la de Algazel, que sostenía que Dios no permitía el mal, sino que este provenía de un modo fatal y necesario de la materia.

Para comprender cómo estos errores se oponen á la doctrina de este artículo y á la de la Iglesia, léase con atención el contenido del artículo; y se verá que de la debida distinción, que en él se establece entre ciencia especulativa y práctica, se deduce que las dichas herejías trastornan la ciencia di-



ciencia de Dios es la causa de las cosas, como se ha probado (a. 8); y la ciencia especulativa no es la causa de las cosas sabidas. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

2.º La ciencia especulativa procede por abstraccion de las cosas, lo cual no conviene á la ciencia divina. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

Por el contrario, debe atribuirse á Dios lo más noble; y la ciencia especulativa es más noble que la ciencia práctica, como dice Aristóteles (Met. I. 1, test. 11). Luego Dios tiene ciencia especulativa de las cosas.

**Conclusion.** *Dios tiene [1] de sí mismo ciencia especulativa únicamente [2]; de todas las demas cosas especulativa y práctica; y [3] en cuanto á las que puede hacer, mas no hace, ni hará, no tiene ciencia práctica; pero sí de las que hace en tiempo, como tambien de las malas, aunque no son operables por él.*

Responderémos, que hay ciencias puramente especulativas, otras puramente prácticas, y otras especulativas bajo un concepto y prácticas en otro. Para demostrar esto, conviene observar que una ciencia puede ser especulativa de tres maneras: 1.º Por parte de las cosas sabidas, cuando no son practicables por el que las sabe: tal es la ciencia del hombre respecto de las cosas naturales ó divinas. 2.º En cuanto á la manera de saber; por ejemplo, si un arquitecto considera una casa, formando el plano, distribuyéndola y detallando todos sus pormenores (*deffiniendo, et dividendo*): entónces examina especulativamente lo que pudiera ejecutar, mas no como practicable; puesto que lo practicable se verifica por la aplicacion de la forma á la materia, y no por la resolucion del objeto compuesto á principios universales y formales. 3.º En cuanto al fin; por cuanto la inteligencia práctica, ha dicho Aristóteles (De anima, 1. 3, test. 49), se distingue de la especulativa por el fin: porque la inteligencia práctica se dirige al fin de la operacion, y el fin de la inteligencia especulativa es la contemplacion

de la verdad. Si pues un arquitecto considerase de qué manera podría hacerse una casa, sin proponerse el fin de la obra, y sí solo conocerlo; su estudio sería especulativo en cuanto al fin, pero tendría por objeto una cosa practicable.

Segun lo dicho, la ciencia que es especulativa por razon de las cosas sabidas, es puramente especulativa; y la que es especulativa en cuanto al modo ó al fin, es especulativa bajo un concepto y práctica bajo otro; pero la que tiene por objeto el fin de la operacion, es puramente práctica. Sentado esto, debe decirse que *Dios tiene de sí mismo una ciencia solo especulativa*; porque él mismo no es operable ó factible (1).

Pero la ciencia, que tiene de todas las demas cosas, es á la vez especulativa y práctica: especulativa en cuanto al modo; porque lo que nosotros conocemos especulativamente en las cosas con la ayuda de la definicion y de la division, Dios lo conoce todo de una manera más perfecta.

*Respecto de las cosas, que puede hacer y no hace en ningun tiempo, no tiene ciencia práctica; puesto que la ciencia no es práctica sino por razon del fin. Así, pues, tiene ciencia práctica de las cosas, que hace en uno ú otro tiempo. Y en cuanto á las malas, aunque él no pueda ser el autor de ellas, caen sin embargo bajo el conocimiento de su ciencia práctica, así como las buenas, en el sentido de que las permite ó las impide ó las dirige ú ordena; al modo que las enfermedades son objeto de la ciencia práctica del médico, en cuanto las trata segun su arte.*

Al argumento 1.º dirémos, que la ciencia de Dios es la causa, no de sí mismo, sino de todas las demas cosas; de unas en acto, esto es, de las que se realizan en un tiempo cualquiera; y de otras virtualmente, cuales son las que él puede producir, pero que jamás existen.

Al 2.º que la ciencia especulativa no se toma necesariamente (*per se*) de los objetos que abraza; pues este carácter no le conviene sino accidentalmente, por cuanto es humana.

En cuanto á la objecion contraria di-

vina, y que por consiguiente no es, como pudiera creerse, un vano entretenimiento de la escolástica el tener ideas fijas sobre esta sustancia.

(1) Engendrado, no hecho, *genitum, non factum*, dice el sím-

bolo de nuestra fe con referencia al Hijo de Dios: de no ser así, el Padre tendría de Él una ciencia, no especulativa, sino práctica y especulativa.

rémolos, que no se conocen perfectamente las cosas operables, sino en tanto que se las conoce como tales. Por este motivo, siendo perfecta la ciencia de Dios de todas maneras, es preciso que conozca prácticamente las cosas, que para él son practicables; y no solo como especulati-

vas. Esto no rebaja la nobleza de su ciencia especulativa; porque todo lo que no es él, lo ve en sí mismo: y, puesto que él se conoce especulativamente; en esta ciencia especulativa de sí mismo posee el conocimiento, tanto especulativo como práctico, de todas las demas cosas.

## CUESTION XV.

### De las idéas.

Despues de haber hablado de la ciencia de Dios, réstanos tratar de las idéas, lo cual dará asunto á los tres artículos siguientes: 1.º Hay idéas?—2.º Hay muchas idéas, ó una sola?—3.º Son idéas todas las nociones, que Dios tiene de las cosas?

#### ARTÍCULO I. — Hay idéas?

1.º Parece que no existen idéas: porque dice San Dionisio que « Dios no conoce las cosas segun la idéa » (De Div. nom. c. 7). Es así que las idéas no sirven más que para conocer por ellas las cosas. Luego no hay idéas.

2.º Dios conoce todas las cosas en sí mismo, como se ha dicho (C. 14, a. 5); pero á sí mismo no se conoce por la idéa: luego tampoco conoce las demas cosas por idéas.

3.º La idéa es considerada como principio de conocimiento y de accion. Siendo la esencia divina suficiente principio, para conocerlo y hacerlo todo; no es necesario admitir en él idéas.

Por el contrario, San Agustin dice (Qq. l. 83, q. 46): « Es tal la importancia de las idéas, que, sin concebirlas, nadie puede ser sabio » (1).

**Conclusion.** *Es necesario reconocer que las idéas de todos los seres preexisten objetivamente en el entendimiento divino, y que ellas son el tipo de todo lo creado.*

**Responderémos,** *que es necesario reconocer la existencia de idéas en la men-*

*te divina.* La palabra idéa, de origen griego *idea*, equivale á la latina *forma*. Entendemos pues por idéas las formas de las cosas, que existen fuera de las cosas mismas; y la forma de una cosa, existiendo fuera de esta, puede ser considerada bajo doble concepto: ya como ejemplar ó tipo de la cosa misma, de que se dice forma; ya como principio del conocimiento de ella, segun que las formas de las cosas cognoscibles se dicen estar en el que las conoce.

Segun esta doble acepcion de la palabra es necesario admitir idéas. En efecto: en todo lo que no es obra del acaso, la forma es precisamente el fin de la generacion de cada cosa; y un agente no obra por la forma, sino en cuanto la imagen de ella está en su mente; lo cual puede tener lugar de dos maneras: 1.ª En algunos agentes preexiste la forma de lo que ha de ejecutarse, segun su ser natural, como en los que obran por naturaleza: así el hombre engendra al hombre, y el fuego produce el fuego. — 2.ª En otros segun el ser inteligible, como en los que obran por la inteligencia: así la imagen de una casa preexiste en la mente

(1) « San Agustin da tal importancia á las idéas, que fundándose en ella se inclina á creer, que no es invencion de

» Platon su tan celebrada teoría. » P. Nicolai.

del arquitecto; y esta puede decirse *idéa de la casa*, porque el arquitecto tiene la intencion de hacer una casa semejante á la que ha concebido en su mente. No siendo pues el mundo efecto del acaso, sino obra de Dios obrando por el entendimiento, como se demostrará (C. 46, a. 6); es preciso reconocer que la forma, que ha servido de modelo al mundo creado, existe en el entendimiento divino: y en esto consiste la razon de idéa.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios no conoce las cosas segun una idéa existente fuera de él: por lo cual aún Aristóteles censura el parecer de Platon acerca de las idéas, que suponía este existentes por sí mismas, y no en el entendimiento.

Al 2.º que, aunque Dios se conoce á sí mismo y á todas las demas cosas, por su esencia; no obstante esta es el principio efectivo de dichas cosas, mas no de sí propio: por lo cual tiene la razon de idéa, en cuanto se compara con otras, mas no comparándola con Dios mismo.

Al 3.º que Dios es por su esencia la semejanza de todo lo que existe, y por consiguiente la idéa en Dios no es otra cosa que su esencia.

## ARTÍCULO II.—Hay muchas idéas? (1)

1.º Parece que no hay muchas idéas; porque la idéa en Dios es su esencia, y esta es única; luego tambien la idéa.

2.º Como la idéa es el principio del conocimiento y de la operacion, así lo es tambien el arte y la sabiduría. En Dios no hay muchas artes ni muchas sabidurías; luego tampoco muchas idéas.

3.º Si se responde que las idéas se multiplican en razon de sus relaciones con las diversas criaturas, puede insistirse de esta manera: la pluralidad de idéas existe *ab aeterno*; si pues las idéas son muchas, siendo las criaturas temporales, lo temporal será causa de lo eterno.

4.º Estas relaciones, ó estan en reali-

(1) Como se ve, aunque el epigrafe del artículo no lo da á entender, la doctrina en él esplanada es de suma importancia para las cuestiones sobre la creacion. La Edicion Romana especifica entre los errores opuestos á la doctrina del Santo, los de Simon Mago y Basilides: siendo el objeto enumerar *herejías*, indudablemente son las más antiguas acerca de la creacion; pero, hablando en general de errores, es casi comun á todos los filósofos de la antigüedad la creencia de que Dios y la materia son coeternos.

dad solamente en las criaturas, ó tambien en Dios. Si no están más que en las criaturas; puesto que estas no son eternas, la pluralidad de idéas tampoco lo será, si se consideran múltiples únicamente por esas relaciones. Si estan realmente en Dios; síguese que en Dios hay otra pluralidad real, ademas de la pluralidad de las personas, lo cual es contrario á lo que manifiesta San Juan Damasceno (De fid. orth. l. 1, c. 9 y sig.), el cual dice que «en lo divino todo es uno á » escepcion de la ingeneracion, la gene- » racion y la procesion » (2). Así pues no hay muchas idéas.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 46) que «las idéas son » ciertas formas principales ó razones per- » manentes é inmutables de las cosas, » cuyas idéas no han sido formadas; y por » esta razon son eternas, y existen siem- » pre de la misma manera las que se con- » tienen en la inteligencia divina. Mas, » aunque no nazcan ni mueran, sin em- » bargo segun ellas se dice formarse todo » cuanto puede nacer y morir, y todo » cuanto nace y muere».

Conclusion. *Deben admitirse muchas idéas.*

Responderémos, que es necesario admitir muchas idéas. Para demostrarlo, debe notarse que en todo efecto lo que es último fin es siempre propiamente el objeto intentado por el agente principal, como el órden del ejército por el caudillo. Pero lo mejor, que existe en las cosas, es el bien del órden universal, como dice Aristóteles (Met. l. 12, test. 52): por tanto el órden del universo es lo que Dios se propone propiamente, y no proviene accidentalmente de la sucesion de agentes, como han creído algunos, al decir que creó solo el primer ser; que este creó el segundo; y así sucesivamente, hasta la formacion completa de tanta multitud de seres (3): segun cuya opinion Dios no tendría otra idéa que la de su primera criatura. Pero, si el órden mismo del uni-

(2) «Ingeneracion debe tomarse en sentido pasivo con » respecto al Padre, en vez de innascibilidad; así como gene- » racion se dice tambien en sentido pasivo con respecto al » Hijo, debiendo entenderse que equivale á natiuidad: con » respecto al Espíritu Santo es comun entre los Teólogos el » vocablo *procecion*. » P. Nicolai.

(3) El sistema llamado de las emanaciones, defendido por los Alejandrinos.

verso ha sido por sí (*per se*) creado é intentado por Dios, necesariamente debe tener idéa del orden del universo. Mas no se puede tener la idéa de un todo, sin poseer al mismo tiempo las razones propias de todas las partes, que le constituyen. Así un arquitecto no podría formarse la idéa de una casa, si no tuviera en sí mismo la razon propia de cada una de las partes de ella. Así pues Dios posee en su entendimiento las razones propias de todas las cosas, por lo cual dice San Agustin (*ibid.*) que «Dios ha creado cada cosa por sus razones propias». De donde resulta que *en la mente divina existen muchas idéas*. Puede esplicarse fácilmente cómo esta pluralidad de idéas no repugna á la simplicidad de Dios, observando que la idéa de la obra está en la mente del operante, tal como la entiende; mas no como la imágen, mediante la cual la entiende, que es la forma constitutiva del entendimiento en acto. De este modo es como la forma de una casa en la mente del arquitecto es algo entendido por él, á cuya semejanza forma la casa con los materiales. No es pues incompatible con la simplicidad de la divina inteligencia el que entienda muchas cosas; y lo sería, si su conocimiento se formase por medio de muchas imágenes.

Por consiguiente hay en la mente divina muchas idéas como entendidas por ella misma (1): lo cual se puede explicar, diciendo, que Dios conoce perfectamente su esencia; y por lo mismo la conoce de todas las maneras, que puede ser conocida. Puede ser conocida, no solamente segun ella es en sí misma, sino tambien en cuanto es participable por las criaturas segun algun modo de semejanza. Cada criatura tiene su propia especie, segun que de alguna manera participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como razon propia é idéa de esta criatura, y así de las demas. Es pues evidente que *Dios tiene muchas idéas*, puesto que conoce muchas razones propias de muchas cosas, y estas razones son las idéas.

Al argumento 1.º dirémos, que la idéa

no designa la esencia divina, en cuanto es esencia, sino en el concepto de imágen ó razon de esta ó de aquella cosa. Por consiguiente, como son entendidas por tener una sola esencia muchas razones, así se dice que hay muchas idéas.

Al 2.º que la sabiduría y el arte se interpretan como aquello, por lo que (*quo*) Dios entiende, y la idéa como lo que (*quod*) Dios entiende. Pero Dios conoce una multitud de cosas por un solo acto intelectual, y no solamente como son en sí mismas, sino tambien como son entendidas. Esto es lo que constituye en él la pluralidad de razones de las cosas. Así, cuando un arquitecto conoce la forma de una casa en la materia, se dice que conoce la casa; pero, mientras la conoce como concebida por él, se dice que conoce la idéa ó razon de la casa, por lo mismo que entiende que la conoce. Dios no solamente conoce muchas cosas en su esencia, sino que tambien conoce que las conoce así; y esto es precisamente conocer muchas razones de las cosas, ó tener muchas idéas en su entendimiento como entendidas.

Al 3.º que esas relaciones, en virtud de las cuales se multiplican las idéas, no son producidas por las cosas, sino por el entendimiento divino, refiriendo á ellas su esencia.

Al 4.º que las relaciones, que multiplican las idéas, no están en las cosas creadas, sino en Dios; pero no son relaciones reales, como las que distinguen las personas divinas, sino relaciones conocidas por Dios.

### ARTÍCULO III. — Hay en Dios idéas de todas las cosas, que conoce?

1.º Parece que en Dios no hay idéas de todas las cosas, que conoce; porque no está en él la idéa del mal, so pena de que en Dios existiese el mal. Dios conoce lo malo. Luego no todo lo que Dios conoce es idéa en él.

2.º Dios conoce lo que no es, ni será, ni ha sido, segun lo dicho (C. 14, a. 9). No hay idéas de estas cosas; porque, segun San Dionisio (*De div. nom. c. 5*), las *voluntades divinas*, determinativas y efectivas de las cosas son sus ejemplares. Luego no son idéas en él todas sus nociones.

(1) Segun otros por él mismo.

3.º Dios conoce la materia prima, que no puede ser objeto de una idea, puesto que carece de forma. Luego no tiene idea de ella.

4.º Es cierto que Dios conoce, no solamente las especies, sino también los géneros, los singulares y los accidentales. Pero, según supone Platón, que ha sido el primero que habló acerca de las ideas, como dice San Agustín (Qq. I. 83, q. 46), no hay ideas de estas cosas. Luego Dios no tiene ideas de todas las cosas, que conoce.

Por el contrario: las ideas son, según San Agustín (ibid.), razones existentes en la mente divina. Es así que Dios tiene las razones propias de todas las cosas, que conoce. Luego tiene idea de cada una de ellas (1).

**Conclusion.** *En Dios residen las ideas de todas las cosas en algún tiempo existentes, como ejemplares en su mente; y como razones de conocer todas las que Él puede hacer, tiene ideas tanto especulativas como prácticas.*

Responderemos que, siendo las ideas, según Platón, los principios del conocimiento y de la generación de las cosas,

bajo este doble concepto se entiende la idea, tal como se considera en la mente divina. Como principio de generación de las cosas la idea puede decirse el ejemplar, y pertenece al conocimiento práctico; y como principio de conocimiento se dice propiamente razón de las cosas, y puede reducirse á la ciencia especulativa. Como ejemplar la idea se refiere á todo lo que Dios crea en algún tiempo; mas como principio de conocimiento se refiere á todas las cosas, que Dios conoce, aun cuando jamás existan, y á todas las que conoce según su propia razón, y en cuanto las conoce de un modo especulativo.

Al argumento 1.º diremos, que Dios conoce el mal, no por su razón propia, sino por la del bien: no tiene pues el mal idea en Dios, ni como ejemplar, ni como razón.

Al 2.º que no tiene Dios sino virtualmente un conocimiento práctico de las cosas, que ni son, ni han sido, ni serán. Por consiguiente respecto de ellas no hay en Dios ideas, si se entiende por esto un tipo ó ejemplar; y sí solo en el concepto de razón de las cosas (2).

(1) « He dicho, según Santo Tomás, que la ciencia divina es la medida y la causa de todo ser y de toda ciencia... Para mayor inteligencia, acordáos de lo que hemos dicho del conocimiento, que Dios tiene de las cosas. El las ve, no de una manera vaga y general, y en causas indeterminadas, sino según sus razones propias y su perfección específica é individual. » « Estas razones propias de las cosas, estos tipos divinos de toda perfección creada, permanecen, dice San Agustín, eterna é inmutablemente en el espíritu del Creador: su actual participación del ser de Dios hace que las cosas sean lo que son y del modo que son. En una palabra; la idea es en Dios lo mismo que en nosotros el primer principio de las obras exteriores. Tal es la fuerza de la idea, que sin ella no hay sabio ni erudito. Así habla San Agustín, que en su comentario sobre el Génesis, avanzado más, declara en estos términos la necesidad de la idea en la obra de Dios: Dios hace los seres y no los haría, si no los conociese; ni los conocería, si no los viese; ni los vería, si no los tuviese. Es evidente que Dios, simpliciter sumo, no puede tener en sí los seres según su naturaleza; luego debe poseerlos mediante las ideas. Qué son estas ideas? Son acaso entidades subsistentes, como han pretendido ciertos filósofos? De ninguna manera; porque en Dios nada puede subsistir, que no sea Dios. La esencia divina no es un espejo gigantesco, ante el cual pasan y vuelven á pasar los libres y eternos ejemplares de los seres creados; ni tampoco un océano de luz, cuyas olas envuelven y llevan consigo cada una de las imágenes vivientes de la creación. Dejemos á los poetas forjar estos cuadros fantásticos, y acerquémonos á la sublime realidad.

« Las ideas son en Dios como una multitud inmensa, y á la vez inseparable unidad identificada con la esencia; porque, como dice profundamente el Doctor Angélico, las ideas son la misma esencia divina, en cuanto es participable, y en cuanto puede ser imitada por las criaturas. Allí se encuentra el concepto de cada uno de los seres, de sus leyes, de sus

relaciones y de su orden admirable; allí se ve de una sola mirada las partes y el todo; y Dios por medio de esa ciencia regula prácticamente el *fat* soberano, con que saca el mundo de la nada, y pone en él el número, el peso, la medida y el orden. Sin esta dirección práctica no se pronunciaría jamás el *fat*; y la virtud divina, que todo lo puede, permanecería estéril eternamente. Por eso dice la Escritura, que Dios lo ha hecho todo por su sabiduría; y San Agustín, que Dios no conoce las criaturas, porque son; sino que las criaturas son, porque Dios las conoce; y San Dionisio finalmente que la ciencia divina es el supremo artificio de todas las cosas. » (P. Monsabré, Confer. 8.ª)

(2) Dios no solo tiene conocimiento ó ideas de los seres, que existieron ó han de existir; sino también de los que se llaman posibles, esto es, de los que nunca han de existir. « Si consideramos ahora, dice el señor Obispo de Córdoba, que la cosa absoluta posible, y como tal producible por Dios, si se nos presenta objetivamente como ente, es porque corralponde á una de las ideas divinas, en las cuales se hallan contenidos y representados todos los modos, y por consiguiente todo cuanto puede tener razón de ente; se ve sin dificultad que el fundamento real, físico y existente de los seres absolutamente posibles, son las ideas divinas; las cuales, si se consideran en cuanto identificadas con la esencia, constituyen el fundamento primitivo, y el ejemplar virtual ó implícito de las cosas posibles: si se consideran en cuanto por medio de ellas el entendimiento divino conoce y expresa las cosas ó esencias posibles, constituyen el ejemplar formal y explícito de los posibles absolutos. Cada idea divina representa un ente posible absoluto, porque representa la esencia divina como imitable y participable *ad extra* por medio del ente A, B, C, etc., es decir, por medio de todo lo que puede tener razón de ente, y que precisamente por esta razón se llama posible con posibilidad interna » *Filosofía elemental*, pág. 112.

Al 3.º que Platón, según algunos, supuso una materia increada; y por eso no admite idea de ella, sino que la idea era concausa de la materia. Mas para nosotros, que establecemos que la materia ha sido creada por Dios no sin una forma, la materia tiene en Dios su idea, aunque no es otra que la del ser compuesto (1); porque la materia por sí sola ni existe, ni puede ser conocida.

Al 4.º que los géneros no pueden tener idea distinta de la de la especie, en el sentido de ejemplar; porque el género nunca existe sino en alguna especie. Sucede lo mismo con los accidentes, que van unidos inseparablemente al sujeto, porque se producen al mismo tiempo que él; mas los accidentes, que sobrevienen al sujeto, tienen su idea especial. Así el artí-

ficé, que construye una casa, da á esta mediante la forma todos los accidentes, que desde un principio la acompañan; al paso que los que la sobrevienen después de ya construida, como pinturas ú otros accesorios, los agrega por medio de alguna otra forma. Según Platon, los individuos no tienen otra idea que la de la especie; ya porque los singulares se individualizan por la materia, que suponía increada, como dicen algunos, y concausa de la idea; ya porque la intención de la naturaleza no se extiende á más que las especies, y no produce los individuos, sino para perpetuar en ellos las especies. Mas la Providencia divina se extiende, no solamente á las especies, sino también á cada ser en particular, como se dirá más adelante (C. 22, a. 3).

(1) Pudiera dudarse cuál es la composición, á que se refieren aquí las palabras del Doctor Angélico, es decir, de qué compuesto es esa idea de la materia prima. Mas, á poco que se medite sobre la verdadera interpretación del texto literal, es bien obvio que alude á la composición de los seres corpóreos, y por consiguiente que esa idea de la primera materia es la del conjunto de la materia y la forma, considerado el cuerpo material como uno de los géneros de sustancia; pues la noción de forma es imprescindible en la definición que se intentase aplicar á la materia prima. Tal es el sentir del

Cardenal Cayetano: y con efecto solo así es como la materia tiene razón perfecta de idea, y así únicamente puede ser objeto de ella; porque de otro modo no es siquiera concebible como ser ó ente perfecto, mientras que, considerada en sí misma ó sin la complexión de una forma, su ser es imperfecto, y por esta causa la idea de la materia aislada toda forma existe en Dios imperfecta, cual en sí misma es, y (por decirlo así) como informe. Así lo enseña espresamente el mismo Santo Tomás (l. 1, dist. 36, C. 2, a. 3, al 2.º).

# CUESTION XVI.

## De la verdad. (1)

Siendo la verdad el objeto de la ciencia, despues de haber tratado de la ciencia de Dios, debemos examinar la verdad; respecto de la cual se nos presentan ocho consideraciones; á saber: 1.<sup>a</sup> Existe la verdad en las cosas, ó solo en el entendimiento?—2.<sup>a</sup> La verdad se halla únicamente en el entendimiento, que compone y divide?—3.<sup>a</sup> Qué relacion hay entre la verdad y el ente?—4.<sup>a</sup> Cuáles son las relaciones entre la verdad y el bien?—5.<sup>a</sup> Dios es la verdad?—6.<sup>a</sup> Todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, ó por muchas?—7.<sup>a</sup> La verdad es eterna?—8.<sup>a</sup> La verdad es inmutable?

### ARTÍCULO I. — La verdad existe solo en el entendimiento?

1.<sup>o</sup> Parece que la verdad no está solamente en el entendimiento, sino más bien en las cosas; porque San Agustín (Solil. I. 2, c. 5) rechaza esta noción de lo verdadero: «verdadero es lo que se ve;»

(1) Para evitar confusion y en gracia de los que se hallen poco versados en la terminología escolástica, y, por pedirlo así lo importantísimo de la cuestion; vamos á dar la clave de ella, esponiendo ciertas ideas ó nociones generales sobre la verdad. Traducáremos las que el P. Ceferino trae en su *Filosofía elemental*.

« 1.<sup>o</sup> La esperiencia y atenta observacion nos enseña que la denominacion de *verdadero* se atribuye, ya á los objetos en sí mismos, ya á los conceptos de nuestro entendimiento, ya á los signos con que espresamos estos conceptos, ó sea, el lenguaje. De aquí la division de la verdad en *metafísica, física y moral*.

« 2.<sup>o</sup> Verdad metafísica es la realidad objetiva de las cosas, en cuanto estas por medio de su esencia corresponden á la idea típica de las mismas, preexistente ab eterno en el entendimiento divino. En efecto, todo ser real tiene una esencia propia, determinada y distinta de la que tienen las demas cosas; esencia, que se halla contenida y representada desde la eternidad en alguna de las ideas divinas, que representan, no solo los seres todos reales y actuales, sino los posibles. Luego todo ser real, en el mero hecho de serlo, se halla en relacion y dependencia necesaria con la idea divina, que le corresponde: lo cual constituye su verdad metafísica, ó sea, su *ecuacion con el entendimiento divino*. Así pues cualquiera ente real, v. gr., el oro, es verdadero con verdad metafísica, segun que tiene en la realidad la esencia, atributos y cualidades, que corresponden á la idea típica de oro, preexistente en el entendimiento de Dios.

« En atencion á las varias relaciones y puntos de vista, que podemos considerar en esta verdad metafísica, recibe diferentes nombres. Se llama: 1.<sup>o</sup> *veritas rei*, verdad real, verdad de la cosa, porque se identifica con la esencia de la cosa; 2.<sup>o</sup> *verdad transcendental*, porque no se limita á alguna clase de seres, sino que conviene á todos, sea cual fuere su grado de perfeccion ó imperfeccion; 3.<sup>o</sup> *verdad objetiva*, y esto por dos razones: 1.<sup>a</sup> porque se identifica con los objetos reales de nuestro entendimiento; 2.<sup>a</sup> porque estos objetos reales, por lo mismo que tienen verdad metafísica, son capaces ó

« por cuanto segun esta definicion, las piedras, que están ocultas en las profundidades de la tierra, no serán verdaderas piedras, puesto que no se ven. Reprueba asimismo esta otra: «verdadero es lo que es tal como parece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo;» porque segun esto se seguiría que nada

« aptos, para determinar en nosotros conocimientos verdaderos acerca de tales objetos. Este metal, por lo mismo que es *verdadero oro*, puede servir de objeto á mi razon, y determinar en ella un conocimiento ó juicio verdadero.

« De aquí se deduce que el ente real, ademas de la composicion y ecuacion actual con el entendimiento divino, incluye otra comparacion secundaria, ó sea, una ecuacion virtual y potencial con el entendimiento humano; puesto que todo lo que tiene realidad objetiva ó verdad metafísica, puede servir de objeto á nuestro entendimiento; y su verdad metafísica puede servir de regla y medida de la verdad de nuestros juicios con respecto á dicha realidad objetiva.

« 3.<sup>o</sup> La verdad lógica, que suele llamarse tambien *verdad subjetiva*, verdad de conocimiento ó *in cognoscendo*, verdad *formal*, puede definirse: la conformidad ó *ecuacion del entendimiento como cognoscente en la cosa conocida*. Porque en efecto, el conocimiento en tanto se dice verdadero, en cuanto se conforma con la cosa, que le sirve de objeto; ó en otros términos, en cuanto es la espresion de la realidad objetiva. De esto se colige que, así como la idea divina es la medida, la norma y como la razon de la verdad metafísica; así esta verdad metafísica ó de la cosa es la medida, la regla, y como la razon de la verdad lógica ó de conocimiento.

« 4.<sup>o</sup> La verdad *moral* es la conformidad ó ecuacion del lenguaje eterno con el juicio interno del sujeto: toda vez que entónces decimos que el lenguaje de un sujeto es verdadero moralmente ó veraz, cuando sus palabras son la espresion de sus conceptos ó juicios internos.

« 5.<sup>o</sup> En atencion á que cosas contrarias ú opuestas tienen opuestos atributos, no habrá inconveniente en dividir la *falsedad* en metafísica, física y moral, aplicándoles definiciones opuestas á las que se refieren á la verdad. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la falsedad metafísica, si se toma en rigor; ó no existo, ó solo puede acomodarse á la nada absoluta: la cual, en cuanto niega ó excluye toda realidad, no tiene ecuacion con las ideas divinas...

« De todo lo que dejamos consignado en el presente artículo se deduce, que la razon propia y el carácter distintivo de la

»sería verdadero, si no hubiera quien pudiese conocerlo». Y define lo verdadero, diciendo que «verdadero es lo que es». Parece pues que la verdad está en las cosas, y no en el entendimiento.

2.º Todo cuanto es verdadero, lo es en verdad. Si pues la verdad está solo en el entendimiento; nada habrá verdadero, mientras no se conoce, lo cual constituye el error de ciertos antiguos filósofos (Met. l. 11, test. 6; y l. 4, test. 19 y sig.), que decían que todo lo que se ve es verdadero. Seguiríase de aquí que dos cosas contradictorias podrían ser igualmente y á un mismo tiempo verdaderas, puesto que diversas personas pueden creer verdaderas á la vez cosas diversas y contradictorias.

3.º Aquello, por lo que alguna cosa es, es más: *Propter quod unumquodque, et illud magis* (1) (I Poster. test. 5). Es así, que por lo mismo que una cosa es ó no es, se forma la opinion ú oracion verdadera ó falsa, como lo dice Aristóteles (Præd. c. 1). Luego la verdad está más en las cosas que en el entendimiento.

**Por el contrario:** Aristóteles dice que «lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento» (Met. l. 6, test. 8).

**Conclusion.** *La verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se refieren á la inteligencia como á principio.*

**Responderémos** que, como lo bueno es el término, á que tiende el apetito; así lo verdadero es el de la aspiracion del entendimiento. No obstante hay diferencia entre el apetito y el entendimiento ó un conocimiento cualquiera; y es que el conocimiento se verifica, en cuanto lo conocido está en el que conoce, en tanto que el apetito existe en virtud de la inclinacion del que deséa hácia el objeto apetecido. Y así el término del apetito, que es el bien, está en el objeto deseado; en tanto que el término del conocimiento, que es la verdad, está en el

entendimiento mismo. Así, pues, como lo bueno existe en el objeto segun la relacion con el apetito, y por este motivo la razon de bondad procede del objeto apetecible al apetito, supuesto que éste se dice bueno, en cuanto es apetito de algun bien; así, estando la verdad en el entendimiento en razon de su conformidad con la cosa entendida, necesariamente la razon de lo verdadero parte del entendimiento á la cosa entendida, diciéndose esta verdadera, en cuanto se ordena de algun modo á la inteligencia. Ahora bien: la cosa conocida puede estar en relacion con algun entendimiento, ya por sí misma, ya *per accidens*: por sí misma (*per se*) respecto del entendimiento, del cual depende su existencia; *per accidens* en orden al entendimiento, por el que puede ser conocida. Así una casa está en relacion por sí misma con la inteligencia del arquitecto, que la ha construido; mas no lo está sino accidentalmente con la inteligencia, de la cual no depende. Pero el juicio sobre una cosa no se forma segun lo que hay en ella de accidental, sino por lo que de suyo la es inherente: por consiguiente una cosa cualquiera se llama verdadera absolutamente en orden al entendimiento, del cual depende. De aquí el llamarse verdaderas las obras de arte con relacion á nuestro entendimiento: una casa pues se dice verdadera, si su forma corresponde perfectamente á la idéa del arquitecto, que la ha construido; y una proposicion se tiene por verdadera, en cuanto es la expresion de un pensamiento verdadero: é igualmente se dice que los seres de la naturaleza son verdaderos, cuando reproducen la imagen de las especies, que están en el entendimiento divino. Así se dice verdadera piedra, la que tiene la naturaleza propia de la piedra, en conformidad con la idéa preconcebida por la divina inteligencia. De esta manera pues *la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se refieren al enten-*

» verdad consiste en la relacion y consonancia entre alguna cosa y algun entendimiento. La verdad metafísica ó transcendental consiste en la conformidad del ser con el entendimiento divino: la verdad formal ó de conocimiento en la conformidad entre nuestro entendimiento y la cosa conocida » por éi: la verdad moral en la conformidad entre las palabras » externas y los conceptos internos del entendimiento. Luego

» es tan profunda como filosófica la definicion, que da Santo Tomás de la verdad: *ecuacion de la cosa y del entendimiento.* » T. I, pág. 127 y sig.

(1) Axioma de la antigua filosofia, por el cual se manifiesta que lo que da origen á las cosas, vale más ó tiene más virtud etc. que las mismas cosas.



dimiento como á su principio (1). Las definiciones, que se han dado de la verdad varían segun este doble punto de vista. San Agustín (De vera Relig. c. 36) dice que «la verdad es la que nos muestra lo que existe»; y San Hilario (De Trin. l. 5) que «lo verdadero es lo que declara ó manifiesta el ser»: y esto pertenece á la verdad, segun que está en el entendimiento. En cuanto á la verdad en el objeto mismo segun su relacion con la inteligencia, San Agustín la define, diciendo (ibid.) que es «la perfecta semejanza de la cosa y de su principio sin desemejanza alguna»; y San Anselmo ha dicho (Dialog. de verit. c. 12) que «la verdad es la rectitud perceptible por solo el entendimiento (2)»; puesto que es recto lo que concuerda con su principio. Avicena la define: «la verdad de cada cosa es la propiedad de su ser, cual le está asignado». Puede en fin decirse, conciliando uno y otro sentido, que «la verdad es la conformidad del objeto con el concepto intelectual».

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín habla en este pasaje de la verdad de la cosa, prescindiendo de su relacion con el entendimiento; pues lo que es accidental, no debe figurar en la definicion.

Al 2.º que los antiguos filósofos no decían que las especies de las cosas naturales proviniesen de alguna inteligencia, sino que las atribuían á la casualidad. Y, como entendían que lo verdadero debe estar necesariamente en relacion con el entendimiento; se veían precisados á establecer la verdad de las cosas sobre la relacion, que tienen con nuestro entendimiento. De

ahí una multitud de inconvenientes, que espone Aristóteles (ibid.); y de los cuales nos eximimos nosotros, haciendo consistir la verdad de las cosas en su relacion con el entendimiento divino.

Al 3.º que, aunque la verdad sea producida en nuestro entendimiento por las cosas; no por eso ha de admitirse que la razon de la verdad reside primitivamente (*per prius*) en el objeto, como ni en la medicina está primordialmente la causa de la salud, ántes que en el animal: porque la virtud de la medicina, y no su salubridad, es causa de la salud; no siendo, como no es, agente unívoco. De igual modo el ser de la cosa, y no su verdad, es lo que produce la verdad en nuestro entendimiento. Lo cual hace decir á Aristóteles que la verdad del pensamiento y del discurso provienen de que la cosa existe, y no de que ella es verdadera.

ARTÍCULO II.— La verdad existe únicamente en el entendimiento, que compone y divide? (3)

1.º Parece que la verdad no existe solamente en el entendimiento, que compone y divide: porque Aristóteles dice (De anima, l. 3, test. 26) que, así como los sentidos son siempre verdaderos en cuanto á los sensibles propios, de igual modo el entendimiento lo es tambien con relacion á la esencia (*quod quid est*). Es así que no hay composicion y division ni en los sentidos, ni en el entendimiento, que conoce la esencia (*quod quid est*). Luego la verdad no existe solamente en la composicion y division del entendimiento.

2.º Isaac dice en su libro *De las defi-*

(1) «Estas últimas palabras nos dan la verdadera inteligencia del sentido, en que deben tomarse las palabras del Santo Doctor, cuando dice que la verdad se encuentra *per prius* en el entendimiento, pero en las cosas mismas *per posterius*. Es preciso por lo tanto reconocer que esto se verifica propiamente de la verdad atribuida á las cosas con relacion á aquel entendimiento, que tiene razon de principio eficiente y causa ejemplar respecto de la misma.» P. Ceferino, *Estudios*. T. 1, pág. 307.

Este artículo contiene la incomparable teoría del Santo sobre la verdad, y toda ella puede decirse que se halla en cierto modo basada en este su dicho profundo: *veritas per prius est in intellectu, in rebus per posterius*. El que quiera estudiar á fondo estas importantísimas cuestiones sobre la verdad, el que quiera comprender la sublime teoría de la filosofía cristiano-tomista sobre la misma, puede consultar ademas de las obras del Doctor Angélico los *Estudios* del P. Ceferino, desde el capítulo 17 hasta el 25, en los cuales desarrolló quizá mejor que ninguno hasta ahora, esceptuando al Santo, todo lo concer-

niente á la verdad.

(2) Segun esta doctrina del testo, la verdad transcendental puede definirse ó explicarse bajo tres puntos de vista. Ya se ha dicho en efecto que esta verdad, 1.º se identifica con el ser mismo de la cosa; 2.º incluye relacion ó comparacion con algun entendimiento; 3.º es causa y medida de nuestro entendimiento. Considerada bajo el primer punto de vista, puede definirse con San Agustín, diciendo que *verum est id, quod est*: bajo el segundo con San Anselmo, diciendo que la verdad es una conformidad ó adecuacion perceptible por solo el entendimiento, *rectitudo sola mente perceptibilis*; bajo el tercer punto de vista la define San Agustín: *veritas est, qua ostenditur id, quod est*.

(3) El entendimiento, que compone ó divide, es lo mismo en el lenguaje escolástico, que el que afirma ó niega, esto es, que forma juicio; porque solo por medio de este, respecto de la verdad *formal* ó de conocimiento, conoce el entendimiento la conformidad de una cosa con otra, y ejerce esta conformidad ó adecuacion relativamente al objeto conocido.

naciones, que « la verdad es la conformidad entre el entendimiento y el objeto. Ahora bien: así como hay ecuación entre la inteligencia de las cosas complejas y las cosas mismas; la hay también respecto de las incomplejas, y aun entre las sensaciones de los sentidos y sus objetos, tales como son. Luego la verdad no existe solamente en el entendimiento, que sintetiza y analiza.

Por el contrario: Aristóteles dice (Met. I. 6, test. 8) que « la verdad no » existe ni en el entendimiento ni en las » cosas respecto de las simples (*circa » simplicia et quod quid est*) y de la » esencia de cada una ».

Conclusion. *La verdad, hablando propiamente, está solo en el entendimiento, que compone y divide; y no en los sentidos, ni en el entendimiento, que conoce lo que cada cosa es.*

Responderémos que lo verdadero según su primera razón ó concepto se halla en el entendimiento, como se ha dicho ántes (a. 1). Consistiendo la verdad de una cosa en la posesión de la forma propia de su naturaleza, es preciso que el entendimiento como facultad de conocer sea verdadero, en cuanto tiene en sí la imagen ó semejanza de la cosa conocida, que es su forma, según que conoce (1): por lo cual la verdad se define por la conformidad del entendimiento y del objeto; de suerte que conocer esta conformidad, es conocer la verdad. Los sentidos no la

conocen de ninguna manera; porque, aun cuando en el ojo exista la imagen del objeto visible, la vista no conoce la relación, que hay entre el objeto visto y lo que ella percibe de él. Mas el entendimiento puede conocer la conformidad entre él y la especie inteligible; si bien no la aprende, según que conoce de algo su esencia ó lo que es (*quod quid est*). Sin embargo, cuando juzga que una cosa es tal, cual es la forma, que de ella concibe; entonces conoce primeramente lo verdadero, y lo expresa: lo cual efectúa por la composición y la división. Porque en toda proposición el entendimiento aplica ó niega á alguna cosa significada por el sujeto la forma designada por el predicado. Así pues bien puede decirse que el sentido es verdadero en orden á alguna cosa, y lo mismo el entendimiento cuando percibe lo que ella es; pero no que conozca ó enuncie la cosa como verdadera (2), y lo propio debe entenderse de las frases incomplejas (3). La verdad puede pues estar en los sentidos ó en el entendimiento, que conoce la esencia de los seres, como en alguna cosa verdadera (*ut in quadam re vera*): mas no como el objeto conocido está en el sujeto, que lo conoce (*ut cognitum in cognoscente*), que es lo que implica el nombre de verdadero; puesto que la perfección del entendimiento es lo verdadero en cuanto conocido. Por lo tanto *la verdad, propiamente hablando, no está ni*

(1) La verdadera inteligencia de esta doctrina se halla contenida en el siguiente pasaje del Cardenal Cayetano, el cual con su acostumbrada sutileza y concisión penetró y condensó en pocas palabras el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto. Hé aquí sus palabras:

« Toda cosa se dice verdadera, en cuanto tiene la forma propia de su naturaleza: luego el entendimiento como fuerza ó facultad de conocer es verdadero, según que representa ó envuelve asimilación con la cosa conocida... porque la representación y asimilación con la cosa conocida es como la propia forma del entendimiento, en cuanto es facultad de conocer... luego, si la verdad de conocimiento (*veritas cognitionis*) es la conformidad del entendimiento y de la cosa; conocer la verdad, es conocer la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y *viceversa* conocer esta conformidad, es conocer la verdad: luego ni el sentido, ni el entendimiento, que percibe simplemente algún objeto, sino el entendimiento, que juzga que la cosa es según no percibe, conoce y enuncia propiamente lo verdadero según la razón propia de verdad significada por este nombre. » *Comment. in 1. am P. C. 16, a. 2.*

(2) Es indudable que solo en el juicio ó en el acto intelectual, con que se afirma ó niega que *la cosa es ó no es así*, se realiza ese ejercicio de ecuación entre el entendimiento y la cosa conocida. « La conformidad con la cosa, dice Cayetano, no conviene *per se* al entendimiento incomplejo como tal;

» porque una cosa incompleja, en cuanto tal, no envuelve ni » ejerce relación alguna de igualdad ó desigualdad con otro, » por más que en sí misma pueda ser conforme y adecuada » realmente con otro ser. Empero toda enunciación compleja » del entendimiento envuelve *per se* y ejerce por su propia » naturaleza igualdad ó desigualdad con la cosa afirmada ó » negada; porque es esencialmente representación de que » una cosa conviene ó no conviene á otra » (*Ibid.*).

(3) « La simple percepción del objeto sin afirmación ni » negación era llamada por los Escolásticos conocimiento in- » complejo; porque, aun cuando el objeto percibido sea mu- » chas veces complejo ó compuesto en realidad de las partes » y atributos distintos, es percibido por el entendimiento bajo » la razón de unidad, *per modum unitus*; y representado en » un solo concepto, sin comparar ni enunciar un concepto de » otro. Por el contrario se llama conocimiento complejo aquel » acto del entendimiento, que, descomponiendo el objeto en » partes, propiedades y atributos, compara unos con otros y » forma varios conceptos parciales del mismo objeto, pudiendo » enunciar en consecuencia varios predicados de una deter- » minada naturaleza. Los Escolásticos solían llamar este acto » ó manifestación del entendimiento, que envuelve la percep- » ción de diferentes objetos ó de diferentes predicados en un » mismo objeto, entendimiento complejo: *intellectus complexus* » (*P. Cef. Estudios, etc., t. 1, p. 332*).

*en los sentidos ni en el entendimiento, que conoce lo que algo es (quod quid est); sino en el entendimiento, que compone y divide.*

La contestacion á las objeciones anteriormente propuestas es por lo espuesto evidente.

**ARTÍCULO III. — Lo verdadero y el ente se convierten ?**

1.º Parece que lo verdadero y el ente no se convierten : porque la verdad está propiamente en el entendimiento, segun lo dicho (a. 1); miéntras que el ente está realmente en las cosas. Luego no se convierten.

2.º Lo que comprende al ente y al no ente, no se convierte con el ente. Lo verdadero se estiende al ente y al no ente; porque lo verdadero consiste en que lo que es sea, y lo que no es no sea. Luego lo verdadero y el ente no son mutuamente convertibles.

3.º Cuando de dos cosas la una es ántes que la otra, no parece se puedan predicar recíprocamente; y lo verdadero parece anterior al ente, pues no se concibe el ente sino bajo el concepto de verdadero. Luego parece que no son convertibles.

Por el contrario, Aristóteles dice (Met. l. 2, test. 4) que «las cosas tienen la misma disposicion en cuanto al ser y á la verdad».

**Conclusion.** — *Lo verdadero, así como el bien, se reciproca ó convierte con el ente.*

Responderémos que, como el bien importa la razon de apetecible, así lo verdadero es objeto del conocimiento. Ahora bien : una cosa tiene tanto de cognoscible cuanto de ser, lo cual hace decir á Aristóteles (De anima, l. 3, test. 37) que «nuestra alma es de cierta manera todas las cosas» segun los sentidos y la inteligencia. Por lo tanto, *así como el bien*

*se convierte con el ente, tambien lo verdadero ; aunque con la diferencia de que el bien añade á la razon de ente la de apetecible, miéntras que lo verdadero le añade la referencia del entendimiento (1).*

Al argumento 1.º dirémos que, segun queda indicado (a. 1), lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento : lo verdadero segun está en las cosas se convierte con el ente en lo sustancial; mas lo verdadero, cual está en el entendimiento, se convierte con el ente, como lo manifestativo con lo manifestado; siendo esto esencial á lo verdadero, segun se ha dicho (a. 1). Pudiera decirse que tambien el ente está en las cosas y en el entendimiento, así como lo verdadero; si bien el ente está principalmente en las cosas, miéntras que lo verdadero está principalmente en el entendimiento : y esta diferencia proviene de que el ente y lo verdadero no son conocidos por nosotros bajo el mismo concepto (*differunt ratione*).

Al 2.º que el no ente nada tiene en sí mismo, que nos le haga conocer; si bien se conoce, en tanto que la inteligencia hace de él un objeto de conocimiento. Así pues lo verdadero está fundado sobre el no ente, en el sentido de que el no ente es cierto ente de razon, es decir, una concepcion de nuestra mente.

Al 3.º que, cuando se dice que el ente no puede concebirse sino bajo la razon de lo verdadero, esta proposicion tiene dos sentidos : puede significar que no puede ser percibido, sin que á la nocion de ente se siga la de lo verdadero, y en este sentido es exacta; pero, si se entiende que no se podría aprender el ente, sin concebir al mismo tiempo la razon de lo verdadero, en tal caso es falsa. No se puede aprender lo verdadero, sin aprender la razon de ente; porque esta entra en la esencia de lo verdadero : es lo mismo que si comparamos lo inteligible al ente; pues no se puede conocer el ente, si no es inte-

(1) No siendo otra cosa las propiedades de una naturaleza, que aquellos predicados ó atributos, procediendo necesariamente de la esencia; son sin embargo posteriores á ella, segun nuestro modo de concebir : es consiguiente que toda propiedad debe ser tal, cual exige la esencia, de que es propiedad, ó en otros términos, la esencia y sus propiedades deben tener íntima y necesaria relacion entre sí, correspondiendo la naturaleza de estas á la esencia, en que se hallan, la cual viene á ser como su fundamento y su razon suficiente. Hé aquí la razon filosófica de la transcendencia é identificacion real de la verdad, de la bondad y de la unidad, que se llaman propie-

dades del ente, con la naturaleza de este. La simplicidad misma y la universalidad, que acompañan á la idéa del ente, llevan consigo necesariamente la identificacion real del mismo con sus propiedades. De aquí es que las mencionadas propiedades del ente coinciden y se identifican en la realidad con este, significan la identidad real y propia de cada esencia, y solo añaden al concepto del ente en sí mismo ó alguna negacion ó bien relacion y comparacion á alguna cosa determinada, espresando ó significando explícitamente algun modo del ente, cuyo modo no se halla significado de una manera tan explícita en la palabra misma del ente.

ligible : pero bien se puede concebir el ente, sin conocer su inteligibilidad. Igualmente el ente aprendido es verdadero; mas no porque se entienda el ente, se entiende lo verdadero.

**ARTÍCULO IV. — Lo bueno segun la razon es anterior á lo verdadero?**

1.º Parece que lo bueno en el concepto racional tiene prioridad respecto de lo verdadero : porque lo que es más universal, tiene la prioridad en la mente, segun Aristóteles (Phys. I. 1, test. 3); y lo bueno es más universal que lo verdadero, por cuanto lo verdadero es un bien particular del entendimiento. Luego lo bueno es racionalmente anterior á lo verdadero.

2.º Lo bueno está en las cosas; y lo verdadero en la inteligencia, que compone y divide, segun lo espuesto (a. 2) : pero lo que está en las cosas es anterior á lo que está en el entendimiento. Luego lo bueno es racionalmente anterior á lo verdadero.

3.º La verdad es una especie de virtud, segun Aristóteles (Eth. I. 3, c. 7). Pero la virtud está contenida en la idéa de lo bueno; puesto que es una buena cualidad de la inteligencia, como dice San Agustín (Cont. Jul. I. 6, c. 7). Luego lo bueno es anterior á lo verdadero.

Por el contrario : lo que existe en mayor número de cosas, es anterior segun la razon. Pero lo verdadero está en algunas cosas, en que no se halla lo bueno : tales son las matemáticas. Luego lo verdadero es anterior á lo bueno.

**Conclusion.** *Lo verdadero, absolutamente hablando, es anterior á lo bueno.*

Responderémos que, aunque lo bueno y lo verdadero en el supuesto se identifican con el ente; difieren sin embargo entre sí segun la razon. Y bajo este concepto, *absolutamente hablando, lo verdadero es anterior á lo bueno*; lo cual se prueba de dos maneras : 1.ª Porque lo verdadero se halla más próximo al ente, que es anterior á lo bueno, por cuanto lo verdadero se refiere al ser mismo inmediata y absolutamente; mientras que lo

bueno subsigue al ser, en cuanto en algun modo es perfecto, en cuyo concepto es apetecible. 2.ª Porque el conocimiento precede naturalmente al apetito; y como lo verdadero es objeto del conocimiento, y el bien lo es del apetito; síguese que lo verdadero es anterior á lo bueno segun la razon.

Al argumento 1.º dirémos que el entendimiento y la voluntad mutuamente se incluyen; puesto que el entendimiento conoce la voluntad, y esta quiere que el entendimiento conozca; lo cual hace que en las cosas, que se ordenan al objeto de la voluntad, se contengan tambien las que pertenecen al entendimiento, y vice-versa. Por esta misma razon en el orden de las cosas apetecibles el bien se considera como objeto universal, y lo verdadero como un objeto particular; y en el orden de las cosas inteligibles se verifica lo propio en sentido inverso. Así pues, siendo lo verdadero una especie de bien, se sigue que lo bueno le antecede en el orden de las cosas apetecibles; mas no que le sea anterior absolutamente.

Al 2.º que una cosa es anterior con arreglo á la razon, segun que cae primero bajo el dominio del entendimiento; mas esta conoce ántes el ente mismo, despues percibe que lo conoce, y en tercer lugar percibe que lo apetece. Así, segun esto, lo primero es la razon del ente, lo segundo la de verdadero, y lo tercero la de bueno; aunque el bien exista en las cosas.

Al 3.º que la virtud, que se llama verdad, no es la verdad en general; sino verdad peculiar, que hace que el hombre se manifieste en sus palabras y en sus actos, tal como es : y se llama en particular verdad de la vida, en cuanto el hombre durante su existencia cumple la mision, que le ha asignado el divino entendimiento; del mismo modo que las demas cosas realizan la verdad en su *respectiva esfera*, segun lo dicho (a. 1). La verdad de la justicia es la que hace que el hombre respete segun la ley todos los derechos de sus semejantes. Luego de estas verdades particulares no se debe proceder á la verdad en general ó comun (1).

(1) Es decir, de que el bien en general ó un bien particular sea racionalmente anterior á una verdad particular, no es lógico deducir que la nocion absoluta del bien tiene en nuestra mente prioridad respecto á la de lo verdadero en comun;

pues ántes se concibe la verdad ó realidad del ente, que su bondad : ántes lo concebimos como verdadero ente ó como tal ente, que como bueno.

## ARTÍCULO V. — Dios es la verdad? (1)

1.º Parece que Dios no es la verdad: porque la verdad existe en el entendimiento, que compone y divide; y en Dios no hay composicion ni division: luego la verdad no está en él.

2.º Segun San Agustin (De vera relig. c. 36), la verdad de una cosa es la semejanza con su principio; Dios no tiene semejanza con un principio: luego no hay verdad en Dios.

3.º Todo cuanto se dice de Dios, se dice como de la causa primera de todos los seres: así su ser es la causa de todo ser, y su bondad la causa de toda bondad. Si hay pues verdad en Dios, toda verdad procederá de él; y, siendo verdad que algunos pecan, Dios será por consiguiente la causa de esto: lo cual es evidentemente falso.

Por el contrario: Nuestro Señor ha dicho (Joann. 14, 6): *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*

Conclusion. *No solamente la verdad está en Dios, sino que él es la misma verdad primera y soberana.*

Responderémos que, segun queda dicho (a. 1), la verdad está en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas tales, como son objetivamente (*ut sunt*); y está en las cosas, segun que el ser de estas guarda conformidad con el entendimiento. Esto se verifica preferentemente en Dios, cuyo ser no solo es conforme á su inteligencia, sino que es su inteligencia misma, y esta la medida y la causa de todo otro ser y de toda otra inteligencia, y el mismo es su existencia y su inteligencia: de donde se deduce que *no solamente la verdad está en él, sino que él mismo es la primera y soberana verdad.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque en el entendimiento divino no hay composicion ni division; sin embargo segun su simple inteligencia juzga de todos los seres, y conoce todas las cosas complejas: y de este modo la verdad está en su entendimiento.

Al 2.º que lo verdadero de nuestro entendimiento consiste en su conformidad

con su principio, es decir, con las cosas, de las cuales recibe sus conocimientos; y la verdad de las cosas consiste en la conformidad de las mismas con su principio, esto es, con el entendimiento divino: mas esto, propiamente hablando, no se puede decir de la verdad divina; á ménos que se apropie al Hijo, el cual tiene principio. Pero, si se habla de la verdad esencialmente considerada, no puede entenderse así; á no ser que la afirmativa se resuelva en la negativa, como cuando se dice: «el Padre existe por sí mismo, porque no procede de otro». Puede tambien decirse que la verdad divina es la semejanza de un principio, en cuanto su ser no es desemejante á su inteligencia.

Al 3.º que el no ente y las privaciones no tienen verdad por sí mismas, sino solo en el concepto del entendimiento. Todas nuestras concepciones intelectuales provienen de Dios: por consiguiente, cuanto hay de verdad en esta proposicion, «es verdad que fulano peca torpemente,» proviene todo de Dios; pero, si se arguye que por eso Dios es la causa del pecado de este hombre, se incurre en el sofisma llamado *falacia de accidente* (2).

## ARTÍCULO VI. — Hay una sola verdad, segun la cual todas las cosas son verdaderas?

1.º Parece que no hay más que una sola verdad, segun la cual todas las cosas son verdaderas; porque San Agustin dice (De Trin. l. 14, c. 8) que «nada hay, sino Dios, mayor que la mente humana». Pero la verdad es mayor que la mente humana; pues, si no lo fuera, podría juzgar de la verdad, y es lo cierto que juzga todas las cosas segun la verdad y no á ella misma. Luego solo Dios es la verdad, y por consiguiente no hay otra verdad que Él.

2.º San Anselmo dice (Dialog. de verit., c. 14) que «lo que es el tiempo á las cosas temporales, es la verdad respecto de las cosas verdaderas». Pero no hay más que un tiempo para las cosas temporales. Luego no hay más que una

(1) Contra los armenios, que decian que Dios miente ó es mendaz; así como tambien contra los que han dicho que Dios puede mentir de potencia ordinaria.

(2) Deduciendo de la verdad del enunciado ó frase la de lo

espesado por ella: pues de ser cierto que un hombre peca y que Dios lo sabe, no se infiere en buena lógica que este conocimiento por parte de Dios sea la causa ni el origen de tal pecado.

verdad, segun la cual todas las cosas verdaderas lo son.

Por el contrario, dice el Salmista (Ps. 11, 2): *Las verdades han venido á mé- nos entre los hijos de los hombres.*

**Conclusion.** *La verdad referida al entendimiento, en el cual reside ántes que las cosas, es tan múltiple como las cosas entendidas; pero, considerada en las cosas, no es sino una y la primera, segun la cual se dicen todas verdaderas.*

Responderémos, que en cierto sentido hay una verdad única, segun la cual todo es verdadero; pero en otro sentido no es así. Para bien comprender esta proposición, es preciso saber que, cuando alguna cosa se predica unívocamente de otras muchas, esta se halla en cada una de ellas segun su respectiva naturaleza, como el de animal en cada especie de animales; mas, cuando alguna cosa se predica analógicamente de otras muchas, solo se halla segun su propia razon en una de ellas, de la cual toman las demas su denominacion: así el predicado sano se dice del animal, de la orina y del medicamento, no porque la sanidad esté solamente en el animal; sino que por la sanidad del animal toma su nombre de sana de la medicina, en tanto que es causa de ella, y la orina como su signo: y, aunque la salud no esté en la medicina ni en la orina; hay en la una y en la otra alguna cosa, por la que aquella produce y esta significa la salud.

Queda dicho (a. 1), que la verdad está ante todo en el entendimiento, y en segundo lugar en las cosas segun su relacion con el entendimiento divino. Si pues hablamos de la verdad, como existe en el entendimiento segun su razon propia; será preciso reconocer que hay muchas verdades en muchos entendimientos creados, y aun en un mismo entendimiento, segun que conoce muchas cosas. Por lo cual la Glosa, interpretando aquello del Salmista (Ps. 11, 2): *Las verdades han sido disminuidas entre los hijos de los hombres*, dice que, así como el rostro de un solo hombre se reproduce en un espejo bajo muchas imágenes; así tambien de la verdad divina única dimanar mu-

chas verdades. Mas, si hablamos de la verdad, como se halla en las cosas; así todas son verdaderas por una verdad primera y única, á la cual cada una de ellas se asemeja segun su entidad. Y así, aunque haya muchas esencias ó formas de cosas; sin embargo es única la verdad del entendimiento divino, segun la cual se llaman verdaderas todas.

Al argumento 1.º dirémos, que el alma no juzga de todas las cosas segun una verdad cualquiera, sino segun la verdad primera, en cuanto se refleja en ella como en un espejo segun los primeros principios inteligibles. De donde se sigue que la verdad primera es superior á nuestra alma; y sin embargo tambien la verdad creada, que está en nuestro entendimiento, es superior al alma, no de una manera absoluta (*simpliciter*), sino bajo cierto aspecto (*secundum quid*), en cuanto es su perfeccion; como igualmente pudiera decirse que la ciencia es superior al alma. Pero es verdad que ningun ser subsistente, á escepcion de Dios, es más grande que el alma racional.

Al 2.º que el dicho de San Anselmo es exacto, en cuanto las cosas se dicen verdaderas con relacion al entendimiento divino.

#### ARTÍCULO VII. — La verdad creada es eterna? (1)

1.º Parece que la verdad creada es eterna: porque dice San Agustin (De libero arbitr. l. 2, c. 8) que «nada hay » más eterno que la razon del círculo, y » que dos y tres son cinco». Pero la verdad de estos asertos es creada. Luego la verdad creada es eterna.

2.º Todo lo que existe siempre, es eterno: los universales existen en todas partes y siempre; luego son eternos. Por consiguiente tambien la verdad, que es lo más universal.

3.º Lo que es verdadero al presente, siempre fue verdad que lo sería. Pero, así como la verdad de una proposición de presente es una verdad creada, igual-

(1) Contra los herejes trinitarios, que pretendian que nuestro entendimiento es eterno: error condenado por Inocen-

cio III en el Concilio ecuménico de Letran.

mente lo es la de la proposición de futuro: luego alguna verdad creada es eterna.

4.º Todo lo que carece de principio y fin, es eterno. La verdad de los juicios ó proposiciones (enuntiabilia) (1) carece de principio y fin; puesto que, si tuvo principio, no existiendo ántes, era verdad que la verdad no existía, y efectivamente era verdadero con alguna verdad; y así la verdad existía ántes que empezara á serlo. Del mismo modo, si se supone que la verdad tiene fin, síguese que es después de haber dejado de ser; puesto que será verdadero que la verdad no existirá. Luego la verdad es eterna.

Por el contrario: solo Dios es eterno, segun se ha demostrado (C. 10, a. 3).

**Conclusion.** *La verdad solo en Dios es eterna; y ninguna verdad creada lo es.*

**Responderémos,** que la verdad de los juicios (enuntiabilia) no es otra cosa que la verdad del entendimiento; puesto que lo enunciable está en la inteligencia, y tambien en la palabra. En cuanto está en el entendimiento, tiene verdad por sí mismo; pero segun que está en el discurso, se dice verdadero enunciable, en cuanto denota alguna verdad intelectual, no por razon de alguna verdad existente en lo enunciable como en sujeto. Así la orina se dice sana, no por la sanidad, que en ella exista; sino por la del animal, á que se refiere. Así mismo queda dicho (a. 1) que las cosas se denominan verdaderas por la verdad de la inteligencia: por consiguiente, si no hubiese algun entendimiento eterno, ninguna verdad sería eterna; y, siendo el entendimiento divino el único eterno, *en él solo es eterna la verdad*: sin que se infiera de esto que haya algo eterno distinto de Dios; puesto que la verdad de la inteligencia divina es el mismo Dios, segun lo anteriormente demostrado (a. 5).

Al argumento 1.º dirémos, que la razon del círculo y el ser dos y tres igual á cinco tienen eternidad en la mente divina.

Al 2.º que eso de que algo exista siempre y donde quiera, puede entenderse de

dos modos: 1.º porque tiene en sí la virtud de estenderse á todo tiempo y lugar, lo cual compete á Dios; 2.º en cuanto no tiene en sí razon, que lo limite á lugar ó tiempo determinados: al modo que se dice única la materia prima, no porque tenga una sola forma, como es único un hombre por la unidad de una sola forma individual; sino por la eliminacion de todas las formas diferenciales. En este sentido se dice que cualquier ser universal existe do quiera y siempre, en cuanto los universales se abstraen (*ab hic et nunc*) de lugar y tiempo determinados. Mas no se sigue de aquí que sean eternos, á no ser en un entendimiento, que sea eterno.

Al 3.º que lo que actualmente existe, hubo de existir, ántes que existiese, por cuanto dependía de su causa el que fuese hecho; así que, suprimida la causa, no era futuro que sería hecho. Pero sola la primera causa es eterna: por lo que no se infiere de lo dicho que las cosas, que existen, haya sido siempre verdad que existirían, sino en cuanto estuvo al arbitrio de la causa sempiterna el que hubiesen de existir: y esta causa es ciertamente solo Dios.

Al 4.º que, no siendo eterno nuestro entendimiento, tampoco es eterna la verdad de los juicios formados por nosotros, sino que empezó en algun tiempo. Y, ántes que tal verdad existiese, no era verdadero decir que tal verdad fuese, sino por la divina inteligencia, en que únicamente es eterna la verdad. Pero ahora es verdadero el decir que la tal verdad no lo era entónces; lo cual por cierto no es verdadero sino con la verdad, que al presente existe en nuestra inteligencia: mas no por verdad alguna por parte del objeto, puesto que esta es la verdad del no ente, el cual no tiene de sí mismo por qué sea verdadero; sino únicamente en virtud de la inteligencia, que lo concibe. De donde se deduce que en tanto es verdadero decir que una verdad no ha existido, en cuanto concebimos el no ser de ella, como precediendo á su ser.

(1) *Enuntiabilia* dice el texto, enunciables: sabido es que en el tecnicismo escolástico la enunciaci6n es la expresi6n

oral de un juicio, al cual por consiguiente se le llama enunciable.

ARTÍCULO VIII. — *Es inmutable la verdad?* (1)

1.º Parece que la verdad es inmutable; pues dice San Agustín (De libero arb. l. 2, c. 12) que «la verdad no es igual á la mente; porque sería mudable, como á la mente lo es».

2.º Lo que permanece despues de todo cambio, es inmutable; como la materia prima es ingénita é incorruptible, por cuanto subsiste despues de toda generacion y corrupcion. Es así que la verdad permanece despues de toda mudanza, puesto que despues de todo cambio es verdadero decir que existe ó que no existe. Luego la verdad es inmutable.

3.º Si se varía la verdad de un enunciado, con más razon cambiará con la alteracion del objeto. Mas no sufre tal variacion, puesto que «la verdad, segun San Anselmo (Dialog. de verit. c. 5), »es cierta recitud, en cuanto algun ser »cumple el designio, que sobre el mismo »existe en la mente divina». Pero esta proposicion, «Sócrates está sentado», toma de la mente divina su significado de estar sentado Sócrates, lo cual significa tambien no hallándose sentado. Luego la verdad de la proposicion no sufre cambio alguno.

4.º Siendo una misma la causa, su efecto es tambien uno mismo: una misma es la causa de estas tres proposiciones, «Sócrates está sentado, lo estará ó lo ha estado»; luego la verdad de todas tres es una misma. Una de ellas es necesariamente verdadera; por consiguiente la verdad de dichas tres proposiciones permanece inmutablemente, y por idéntica razon la de cualquiera otra proposicion.

Por el contrario, se lee (Ps. 11, 2):

(1) Contra la herejía de Teofronio, el coriféo de los agnetas, que pretendian que la ciencia y conocimiento en Dios no se hallan siempre é invariabilmente en igual grado, ó no son siempre iguales. Fueron condenados por Inocencio III, así como su afín en el error, Secundido.

(2) Así como la división es principio de mutabilidad, así la unidad es el principio de la inmutabilidad; de donde se sigue una tercera propiedad característica de la ciencia divina: su verdad inmutable. Conocer las cosas como son, es poseer la verdad; por esto se ha dicho con mucha razon que la verdad es una ecuacion entre la inteligencia y el objeto: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Si manifestamos esteriormente esta relacion de igualdad, debe haber ecuacion entre el entendimiento y la expresion; y en una palabra, podemos poseer la verdad, conociéndola y manifestándola: *Veritas est in cognoscendo et in dicendo*. Y la poseemos siempre? ¡Ah! Cómo

*Han venido á ménos las verdades entre los hijos de los hombres.*

**Conclusion.** — *Sola la verdad de la divina inteligencia es inmutable; y la verdad de nuestra inteligencia es mudable.*

Responderémos que, segun lo dicho (a. 1), la verdad propiamente existe solo en la inteligencia; mas las cosas se llaman verdaderas en razon á la verdad, que tienen en algun entendimiento. Segun esto la mutabilidad de la verdad debe considerarse con respecto á la inteligencia, cuya verdad por cierto consiste en su conformidad con los objetos conocidos; y esta conformidad puede variar de dos modos, como cualquiera otra semejante, por la alteracion de alguno de los dos extremos. Así la verdad por parte de la inteligencia sufre alteraciones de un modo, mudando esta de opinion acerca del objeto sin variacion en este; y de otro modo, si la alteracion afecta al objeto, y no á la opinion, que subsiste idéntica. De uno y otro modo tiene lugar el cambio de lo verdadero en falso: si pues hay alguna inteligencia, en la que no pueda haber cambio de opiniones, ó á cuya percepcion no pueda sustraerse cosa alguna: en esa inteligencia es inmutable la verdad. Tal es la inteligencia divina, segun lo ya demostrado (C. 14, a. 13): *luego la verdad de la divina inteligencia es inmutable, pero la verdad de la nuestra es mudable, no porque ella misma sea sujeto de la mudanza; sino por cuanto nuestra inteligencia experimenta el cambio de la verdad á la falsedad, que es como las formas pueden decirse mudables. En cuanto á las cosas naturales se dicen verdaderas segun la verdad de la inteligencia divina, que es absolutamente inmutable* (2).

podría ser la posesion inmutable de la verdad patrimonio de un ser móvil, que no avanza sino paso á paso hácia la luz de los seres; de un ser obligado cada instante á completar ó reformar sus juicios; de un ser, que es engañado, sin apercibirse de ello, por las continuas mutaciones de las cosas, sobre las cuales ha formado su opinion; de un ser impulsado á la disimulacion y á la mentira por el miedo y el interes?... ¡Oh, inmutabilidad de la verdad! yo te busco tan inútilmente entre los hijos de los hombres, como si entre ellos buscarse la unidad de su ciencia! Para hallarte, es menester que me remonte sobre todas las inteligencias creadas hasta la soberana inteligencia del mismo Dios; porque en solo Él la verdad es inmutable, en solo Él la ciencia es una. Esto no necesita de una larga demostracion. Dios lo conoce todo en un principio eterno é indivisible como os lo he probado: en Él no puede tener lugar ni el movimiento de la inteligencia, ni el progreso



Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín habla de la verdad divina.

Al 2.º que la verdad y el ente son convertibles; por lo cual, así como el ente no es engendrado ni sufre corrupcion por sí mismo, sino accidentalmente, en cuanto este ó aquel ente sufre alteracion ó es producido, segun se dice (Phys. l. 1, test. 76); así la verdad varía, no porque ninguna verdad permanezca ulteriormente, sino porque no subsiste aquella verdad, que ántes existía.

Al 3.º que una proposicion, no solo tiene verdad, al modo que se dicen tenerla otras cosas, en cuanto realizan aquello, que sobre ellas tiene ordenado la divina inteligencia; sino que se dice tener verdad de cierto modo especial, en cuanto significa la verdad del entendimiento: la cual consiste en la conformidad de la inteligencia con el objeto, y que suprimida induce cambio en la verdad de la opinion,

y por consiguiente altera la verdad del enunciado. Así esta proposicion « Sócrates está sentado », es verdadera y con verdad real, miéntas lo está, en cuanto es una frase significativa; y con verdad de significacion, en cuanto significa una opinion verdadera. Pero, si Sócrates se pone en pie; la primera verdad sigue siéndolo, dejando de serlo la segunda.

Al 4.º que el estar sentado Sócrates, lo cual es la causa de la verdad de esta proposicion, « Sócrates está sentado », no se halla en el mismo caso, miéntas Sócrates está sentado, que despues que lo ha estado, y ántes que lo estuviera. Por consiguiente tambien la verdad fundada en esa se hace de diverso modo, y tiene diversa significacion en las proposiciones respectivas de presente, de pretérito y de futuro: de donde no se sigue que, aunque una de las tres sea verdadera, una misma verdad permanezca invariable.

del conocimiento, ni la mudanza de los juicios. Al mismo tiempo que Dios ve todos los seres en su eterno é indivisible principio, ve tambien sus variaciones y alteraciones sucesivas; nada puede sorprenderle ni contradecir en un momento dado su ciencia. Digo más: la verdad es inmutable en Dios, porque Dios es la verdad misma. Qué es la verdad? Una ecuacion entre el entendimiento y su objeto. Y qué cosas son más iguales entre sí que el entendimiento divino y su objeto? Dios se conoce, y lo conoce todo en sí mismo. « Pues bien, dice » Santo Tomás, el ser de Dios, objeto de su conocimiento, es » tan conforme con su inteligencia, que se identifica con ella; » y los seres conocidos por Dios son tan conformes á su ciencia, que esta es la medida y causa de todo ser y de toda ciencia. Finalmente Dios, en virtud de su simplicidad perfecta, es su mismo sér, su inteligencia, su ciencia. No debemos

» contentarnos pues con decir que la verdad está en Dios; » sino que Dios es la suprema y primera verdad, la verdad, » en que todo es verdadero ». En Dios la verdad es inmutable, porque la verdad es el mismo Dios. Será posible que falte en sus manifestaciones? Sabemos que Dios, Señor absoluto é inaccesible, no puede padecer violencia de ninguno; que nada tiene que esperar ó aguardar, puesto que su felicidad es perfecta: ni podemos admitir tampoco que Dios atente contra su propia sustancia. Y una mentira en Dios no sería la negacion de sí mismo? Digamos pues con el Apóstol: *Impossibile est mentiri Deum*: Es imposible que Dios pueda engañarnos por medio de su palabra. Verdad en el ser, verdad en el conocer, verdad en el decir. *Veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo*: ved aquí á Dios, objeto y doctor inmutable de una ciencia inmutable como su ser.

## CUESTION XVII.

### De la falsedad.

Pasemos á tratar de la falsedad, respecto de la cual se nos presentan cuatro puntos, á saber: 1.º La falsedad existe en las cosas?—2.º Existe en los sentidos?—3.º Existe en la inteligencia?—4.º De la oposicion entre lo verdadero y lo falso.

#### ARTÍCULO I. — La falsedad existe en las cosas?

1.º Parece que no hay falsedad en las cosas; porque San Agustin dice (Sol. l. 2, c. 8): « Si lo verdadero es lo que es, diremos que lo falso no existe en parte alguna, á despecho de quien diga lo contrario ».

2.º Falso se deriva de falaz (1); pero las cosas no engañan, como dice San Agustin (De vera Relig. c. 33), pues que no manifiestan otra cosa más que su especie. Luego lo falso no se encuentra en las cosas.

3.º Se dice que lo verdadero está en las cosas por comparacion con el entendimiento divino, segun lo dicho (C. 16, a. 1). Pero cada cosa, en cuanto es, imita á Dios: por consiguiente cada cosa es verdadera sin falsedad, y así ninguna es falsa.

Por el contrario: dice San Agustin (De vera relig. c. 34) que « todo cuerpo » es verdadero cuerpo y falsa unidad; » porque imita la unidad, no siendo unidad». Cada uno de los seres imita la unidad divina, sin ser como ella. Luego hay falsedad en todas las cosas.

Conclusion. [1] *La falsedad, lo mismo que la verdad, está ante todo en la inteligencia; y en las cosas solo en su relacion con la inteligencia.* [2] *Las obras de arte se dicen falsas en absoluto y en sí mismas, en cuanto difieren de la forma del arte.* [3] *En las cosas, que dependen de Dios, no puede haber falsedad*

(1) *Fallendo* dice el testo; pero *fallar* en nuestro idioma no significa ordinariamente *engañar*, por lo que nos ha parecido

*por su comparacion á la divina inteligencia, á no ser en caso en los agentes voluntarios.* [4] *Los seres naturales en su relacion con nuestra inteligencia, á la cual se refieren accidentalmente, pueden decirse falsos, no en absoluto, sino relativamente, ya por su significacion, ya en el concepto de causa.*

Responderémos que, siendo opuestos lo verdadero y lo falso, y versando siempre la oposicion sobre una misma cosa; es preciso buscar desde luego la falsedad, donde tambien se encuentra desde luego la verdad, es decir, en el entendimiento: pues no hay verdad ni falsedad en las cosas, sino por su relacion con el entendimiento. Y, como toda cosa toma denominacion absoluta de lo que la conviene por su propia razon (*per se*), y no recibe sino denominacion relativa de lo que la conviene accidentalmente; *puede decirse falsa en absoluto (simpliciter) una cosa por su comparacion con el entendimiento, del cual depende y con el que se relaciona por sí misma: al paso que, si se la refiere á una inteligencia accidentalmente, solo en cierto modo (secundum quid) podrá decirse falsa.* Mas las cosas naturales dependen de la inteligencia divina, como las artificiales de la inteligencia humana. Se dice pues que *las obras de arte son falsas (simpliciter et secundum se), cuando se separan de las formas artisticas;* por cuya razon se dice que un artista hace una obra falsa, cuando falta á las reglas de su arte.

*En las cosas dependientes de Dios no*

más literal y gráfica la traduccion de *fallax*, conservando en lo posible la etimología latina.

se puede encontrar falsedad en sus relaciones con el entendimiento divino; porque todo lo que en ellas sucede, proviene de un orden superior establecido por la inteligencia suprema: únicamente los agentes libres tienen el poder de sustraerse á este orden, y en esto es en lo que consiste el mal del pecado; que por esto es llamado en las Escrituras falsedad y mentira, segun este pasaje del Salmista (Ps. 4, 3): *Por qué amais la vanidad, y buscáis la mentira?* En el mismo sentido se llaman por oposicion las acciones virtuosas *verdad de la vida*, en cuanto se ajustan á la ordenacion de la inteligencia divina, conforme á lo que se lee (Joan. 3, 21): *El que realiza la verdad, viene á la luz.*

Pero relativamente á nuestra inteligencia las cosas naturales, referidas á ella accidentalmente, pueden decirse falsas, no en absoluto, sino bajo ciertos aspectos (*secundum quid*), y esto de dos modos: 1.º Por razon de lo que significan, diciéndose así falso en las cosas, lo que el discurso espresa ó el entendimiento concibe falsamente; y en este sentido se puede decir que una cosa es falsa, en cuanto á lo que no está en ella, como lo sería decir que «el diámetro es comensurable,» como dice Aristóteles (Met. l. 5, test. 34), ó que «un verdadero actor trágico es un falso Héctor,» segun la espresion de San Agustín (Sol. l. 2, c. 10); así como por el contrario puede decirse que una cosa es verdadera, en cuanto á lo que la compete.

2.º Las cosas pueden ser falsas bajo el concepto de causa, cual lo es la que de suyo puede sugerir opinion falsa acerca de sí misma. Y, como nos es innato juzgar de las cosas segun su exterior apariencia, en razon á que no las conocemos originariamente, sino por los sentidos, cuyo objeto primario y propio (*primo et per se*) son los accidentes externos; de aquí nace que las cosas, que en estos tiene una semejanza con otros objetos, son llamadas falsas respecto de los mismos: como la hiel es falsa miel, y el estaño falsa plata. Conforme á esto dice

San Agustín (Sol. l. 2, c. 6) que «llamamos falsas á las cosas, que concebimos semejantes á las verdaderas.» Y Aristóteles (Met. l. 5, test. 34) que «se dicen falsas las cosas, que por su naturaleza nos pueden parecer tales, cuales no son, ó las que no son.» De esta misma manera decimos tambien que un hombre es falso, cuando propende á adoptar opiniones ó locuciones falsas; y no porque el mismo pueda inventarlas, porque en tal sentido se deberían llamar falsos aun los sabios é ilustrados, segun se hace notar (Met. l. 5, *ibid*).

Al argumento 1.º dirémos, que una cosa comparada con el entendimiento segun que ella es, se dice verdadera; y comparándola con el mismo segun que no es, se llama falsa. Así un verdadero trágico es un falso Héctor (Soliloq. *ibid*). Por lo tanto, así como en las cosas, que son, hay algo de no ser; de igual modo hay en ellas cierta razon de falsedad.

Al 2.º que las cosas no engañan por sí mismas, sino accidentalmente, dando ocasion á la falsedad; porque llevan consigo la semejanza de otras, cuya existencia no tienen.

Al 3.º que no es relativamente al entendimiento divino, como se dice que las cosas son falsas, lo cual significaría que lo son absolutamente; sino respecto de nuestro entendimiento, lo que significa que son falsas accidentalmente.

Al 4.º (que se aduce en sentido opuesto) que una representacion ó semejanza defectuosa no lleva consigo la idea de falsedad, sino en tanto que da ocasion de juzgar falsamente: no hay pues falsedad en todo lo que tiene semejanza, sino cuando la tal semejanza es de suyo inductiva á formar falsa opinion, no á cualquiera, sino *por regla general*, ó en el mayor número de casos.

## ARTÍCULO II.—*Hay falsedad en los sentidos?* (1)

1.º Parece que no hay falsedad en los sentidos; porque San Agustín dice (De vera. relig. c. 33): «Si todos los senti-

(2) Este artículo garantiza la exactitud del criterio formado por la observacion de los sentidos, determinando los casos y circunstancias, en que nos testifican la verdad ó nos inducen á error: materia importante para la rectitud del juicio; por cuanto nos suministra medios de sustraernos con

seguridad á las ilusiones, de que frecuentemente suele ser víctima la razon, por confiar sobradamente en el testimonio de los sentidos externos, no siempre testigos abonados ó competentes, ni ménos siempre infalibles é irrecusables de la verdad.

» dos corporales nos muestran sus impresiones tales, como las reciben; ignoro » qué más podemos exigir de ellos». Parece segun esto que no somos engañados por los sentidos, y por lo tanto que no hay falsedad en ellos.

2.º Aristóteles dice (Met., l. 4, testo 24) que «la falsedad no es propia de » los sentidos, sino de la imaginacion».

3.º No hay verdadero ni falso en las proposiciones incomplejas, sino solo en las complejas. No pertenece á los sentidos componer ni dividir. Luego no hay falsedad en ellos.

Por el contrario. San Agustin dice (Sol. l. 2, c. 6): «Al parecer somos engañados en todos nuestros sentidos, » siendo las imágenes la causa de esta ilusion».

**Conclusion.** [1] *La falsedad existe á veces en los sentidos, percibiendo ó juzgando las cosas de diversa manera que son.* [2] *En cuanto á las sensaciones propias, los sentidos no tienen falsa percepcion, sino accidentalmente y en el menor número de casos.* [3] *En cuanto á las cosas sensibles en comun puede darse juicio falso tambien per accidens, aun en los sentidos bien dispuestos.*

Responderémos, que la falsedad no se debe buscar en los sentidos, sino al modo que en ellos se halla la verdad. Pero esta no se halla en ellos, de suerte que la conozcan; sino en tanto que los sentidos tienen una percepcion verdadera de las cosas sensibles, segun se ha dicho (C. 16, a. 2): lo cual tiene lugar, porque aprenden las cosas tales como son. Por lo tanto puede haber falsedad en los sentidos, porque perciban ó juzguen las cosas de distinta manera que son. Pero los sentidos, en cuanto á conocer las cosas, no tienen otra intervencion que la de recibir la imagen de las mismas, la cual puede hallarse en ellos de tres maneras: 1.ª Primariamente y por sí misma (*primo et per se*), como en la vista se halla la semejanza de los colores y demas cualidades sensibles propias de ella. — 2.ª Por sí misma y no primariamente, como la vista tiene la imagen de la figura ó magnitud, y de otras cualidades sensibles, que les son co-

munes con los demas sentidos. — 3.ª Ni por sí ni primariamente, sino *per accidens*, á la manera que en la vista está la imagen de un hombre, no como tal hombre, sino por cuanto esa combinacion de colores representa accidentalmente un hombre.

Así pues, *respecto de los objetos propios los sentidos no tienen conocimientos falsos, sino accidentalmente (per accidens) y en muy pocos casos*, esto es, cuando el órgano á causa de su indisposicion no recibe convenientemente la forma sensible; como sucede tambien á las otras cosas pasivas, que á consecuencia de una indisposicion reciben defectuosamente la impresion de los agentes. Así, cuando estamos enfermos; el órgano del gusto puede estar de tal modo alterado, que lo que es dulce, nos parezca amargo. *Respecto de las cosas sensibles comunes á varios sentidos, aun en su estado normal, puede haber juicio falso tambien per accidens*, por no referirse directamente á ellas, sino de un modo accidental; ó como consecuencia, en cuanto se refiere á otras.

Al argumento 1.º dirémos, que la afecion de los sentidos es su sensacion misma. Así, cuando los sentidos nos anuncian las impresiones mismas, que reciben; no somos engañados en el juicio (1), que formamos acerca de la sensacion experimentada: pero, como los sentidos son afectados algunas veces por los objetos exteriores de una manera, que no es conforme á la naturaleza de dichos objetos; síguese que nos hacen conocerlos á veces de diverso modo, que ellos son: y por lo tanto los sentidos nos engañan en cuanto al objeto, y no en cuanto á la sensacion misma.

Al 2.º que se dice que la falsedad no es propia de los sentidos, porque estos no se engañan acerca de su propio objeto. Por cuya razon podemos dar otra version más clara á la frase ya indicada de Aristóteles, diciendo que «los sentidos no nos » engañan acerca de su objeto propio». La imaginacion ó fantasía es origen del error, porque representa la imagen de una cosa ausente. Por consiguiente, cuando se toma la imagen de la cosa por la cosa misma, resulta una percepcion falsa; por lo cual dice Aristóteles (Met. l. 5, test.

(1) Lo que comunmente llamamos sentido intimo, á cuya formacion contribuyen las sensaciones esternas, y en cuya

rectitud ó ostravio ejercen por lo mismo una influencia directa y transcendental.

34) que « las sombras, las pinturas y los sueños se dicen falsos; porque las cosas, cuya imagen representan, no existen allí ».

Al 3.º que esa objecion se funda en que la falsedad no está en los sentidos, como en quien conoce lo verdadero y lo falso.

**ARTÍCULO III. — Reside la falsedad en el entendimiento? (1)**

1.º Parece que la falsedad no está en el entendimiento; porque dice San Agustín (Qq. l. 83, q. 32): « Quien se engaña, no conoce aquello, en que es engañado ». Pero se dice que hay falsedad en algun conocimiento, segun que este nos induce á error. Luego no hay falsedad en el entendimiento.

2.º Aristóteles dice (De anima, l. 3, test. 51) que « el entendimiento es siempre recto ». Luego la falsedad no se halla en él.

Por el contrario: « Donde hay composicion de pensamientos ó cosas entendidas, existen la verdad y la falsedad », como dice Aristóteles (De anima, l. 3, test. 21). Esta combinacion se hace en el entendimiento. Luego hay verdad y falsedad en él.

**Conclusion.** [1] *El entendimiento no se engaña en cuanto á la esencia de cada cosa; mas puede engañarse, al componer ó descomponer.* [2] *Puede haber falsedad per accidens en la operacion intelectual, por la que se conoce lo que algo es.*

Responderémos que, así como una cosa existe por su forma propia, del mismo modo la facultad cognoscitiva tiene el conocimiento por la semejanza del objeto conocido. Por consiguiente, como un ser natural no carece de lo que le compete segun su forma, pero pueden faltarle algunas cualidades accidentales ó consecuentes, como un hombre puede existir sin dos pies; mas no sin lo que le constituye hombre; igualmente la facultad de conocer no se puede engañar acerca de la cosa, cuya imagen la informa, pero sí acerca de algun accidente ó consecuente de la misma: así se ha dicho (a. 2) que la vista no se engaña sobre su objeto propio, sino sobre los objetos sensibles comunes, que

le son como adjuntos, y sobre lo accidentalmente sensible. Mas, así como los sentidos son informados directamente por la imagen de los objetos sensibles, que les son propios; tambien la inteligencia lo es por la semejanza de la quiddidad ó esencia de la cosa: por cuya razon *no es engañada en cuanto á esta esencia*, como no lo es el sentido acerca de su objeto propio. *Mas puede engañarse, al componer ó dividir*, atribuyendo á la cosa, cuya esencia conoce, algo, que no es su consecuencia, ó que la es contrario; puesto que el entendimiento, al juzgar de estas cosas, se halla en el mismo caso, que el sentido acerca de las cosas sensibles comunes ó *per accidens*; si bien con la diferencia ántes indicada (C. 16, a. 2) respecto de la verdad: y es que la falsedad puede estar en el entendimiento, no tan solo porque sus conocimientos son falsos, sino porque la inteligencia conoce la falsedad de una cosa, como tambien su verdad; miéntras que en los sentidos la falsedad no existe como conocida, segun lo dicho (a. 2). Mas, como la falsedad del entendimiento solo versa por sí sobre la composicion; *puede haber falsedad accidentalmente en el acto, por el cual la inteligencia conoce la esencia de las cosas*, en cuanto en él hay mezcla de composicion intelectual, lo cual puede tener lugar de dos maneras: 1.º En cuanto el entendimiento atribuye á una cosa la definicion de otra, como si se aplicase al hombre la definicion del círculo; porque la definicion de una de esas dos cosas es falsa respecto de la otra. 2.º En cuanto reúne en una misma definicion cosas, que no pueden concordar entre sí. En este caso la definicion es falsa, no solamente por relacion á un objeto, sino en sí misma: como si forma esta definicion, « el animal racional » es cuadrúpedo; hay falsedad en la inteligencia, al definir así, por cuanto es falsa, formando esta combinacion, « algun animal racional es cuadrúpedo ». Por esta razon no cabe falsedad en el entendimiento, cuando conoce las esencias simples; sino que, ó es verdadero, ó nada absolutamente conoce.

• Al argumento 1.º responderémos que, siendo la esencia de la cosa el objeto pro-

(1) Reglas de direccion en la formacion del criterio inte-

lectual ó de la razon.

pio del entendimiento (1); por esto mismo se dice que propiamente entendemos algo, cuando, reduciéndolo á lo que en sí es, lo juzgamos tal: como sucede en las demostraciones, en que no hay falsedad. (2) De este modo es preciso entender la frase de San Agustín (ibid.) que « todo el que sufre engaño, no conoce aquello, en que es engañado »; mas no ha querido decir por esto que en ninguna operacion intelectual sea alguno engañado.

Al 2.º que el entendimiento es siempre recto, en cuanto tiene por objeto los principios, sobre los cuales no se engaña; por la misma razon que no sufre error sobre la esencia de las cosas: porque son conocidos por sí mismos aquellos principios, que se conocen desde el momento en que la inteligencia conoce los términos, de que se componen; por cuanto el predicado está contenido en la definicion misma del sujeto.

#### ARTÍCULO IV. — Lo verdadero y lo falso son contrarios?

1.º Parece que lo verdadero y lo falso no son contrarios: porque lo verdadero y lo falso son opuestos, como lo que es y lo que no es (1); toda vez que verdadero es lo que es, como dice San Agustín (Sol. l. 2, c. 5). Es así que lo que es y lo que no es no son opuestos como contrarios. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

2.º De dos cosas contrarias la una no está en la otra. Pero lo falso está en lo verdadero; porque, como dice San Agustín, « un actor trágico no sería falso » Héctor, si no fuera un verdadero actor (Sol. l. 2, c. 10). Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3.º En Dios no hay contrariedad alguna; porque nada es contrario á la sustancia divina, como lo dice San Agustín (De civ. Dei, l. 12, c. 2). La falsedad

es opuesta á Dios, puesto que en las Sagradas Escrituras se llama mentira al ídolo (Jerem. 8, 5): *Han abrazado la mentira*, esto es (Glos.), los ídolos. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

Por el contrario: afirma Aristóteles (Periher. l. 2, c. ult.) que « una opinion falsa es contraria á una opinion verdadera. »

**Conclusion.** *Lo verdadero y lo falso son opuestos como contrarios; y no como la afirmacion y la negacion.*

Responderémos, que lo verdadero y lo falso se contraponen como cosas contrarias, y no como la afirmacion y la negacion, segun han pretendido algunos.

En efecto: la negacion ni pone algo, ni se apropia determinado sujeto; y por este motivo puede aplicarse al ente ó al no ente, como el que no ve y el que no está sentado; miéntras que la privacion nada pone, pero sí determina sujeto, puesto que, segun dice Aristóteles (Met. 64, test. 4; y l. 5, test. 27), « es la negacion en el sujeto »: así no se llama ciego, sino al que por su naturaleza debiera ver. Lo contrario pone alguna cosa y determina sujeto: así lo negro (2) es alguna especie de color. Lo falso pone alguna cosa; pues, como dice Aristóteles (Met. l. 4, test. 27), es falso, porque se dice ó se ve la existencia de lo que no es, ó la no existencia de lo que existe. Así pues como lo verdadero supone la percepcion adecuada á la cosa, igualmente lo falso supone la percepcion no adecuada. De donde se deduce evidentemente que *lo verdadero y lo falso (3) son contrarios.*

Al argumento 1.º dirémos, que lo que está en las cosas, es la verdad real; pero lo que es tal, como se concibe, es la verdad del entendimiento, en el cual reside primariamente la verdad. De donde se infiere que falso es lo que no es tal, como se conoce. Pero en concebir el ser y el no ser hay contrariedad, segun Aristóteles,

(1) Como lo es el color respecto de la vista, y el sonido es el objeto propio del oído.

(2) Esto es, en aquellas demostraciones, en que la exactitud notoria de sus fundamentos ó principios y la ilacion lógica del raciocinio conducen á conclusiones ciertas y convincentes, que por lo mismo producen una evidencia análoga á la de los principios mismos, siquiera sean axiomáticos, en los que se ve como encarnada la verdad de la conclusion ó de la tesis por ellos demostrada y garantida.

(3) Lo contrario de lo mayor, por ejemplo, no es lo mayor,

sino lo menor. Así de que una cosa no sea mayor que otra, no se infiere que sea menor que ella; puesto que puede ser igual, y no mayor ni menor, segun el tan conocido axioma fundamental de la ciencia matemática. Esta observacion puede aclarar mucho la inteligencia del artículo, cuya importancia filosófica no es posible desconocer. Afirmar lo contrario de una proposicion no es solo negarla, es decir, contradecirla. No debe pues confundirse lo contrario con lo contradictorio.

(4) Tomando lo concreto por abstracto.

(5) Aplicados á un mismo objeto determinado.

el cual prueba que á esta opinion, « lo bueno es bueno, » es contraria esta otra, « lo bueno no es bueno » (Periher. l. 2, c. últ.).

Al 2.º que lo falso no se funda en lo verdadero, que le es contrario, como ni el mal en el bien contrario, sino en lo que le sirve de sujeto; y esto es así en uno y otro caso, porque lo verdadero y lo bueno son contrarios á lo falso y lo malo, y se convierten con el ente. Por lo tanto, así como toda privacion se funda en un sujeto, que es ente; igualmente todo mal se funda en algun bien, y todo lo falso en algo verdadero.

Al 3.º que, por cuanto las cosas contrarias y opuestas privativamente recáen sobre una misma cosa, por lo mismo nada hay contrario á Dios, considerado en sí mismo, ni respecto á su bondad, ni en cuanto á su verdad; puesto que no puede haber falsedad alguna en su entendimiento. Pero en nuestro modo de entender la noción de Dios tiene algo contrario, toda vez que la noción falsa de él mismo es contraria á su noción verdadera. Y en este sentido se dicen mentiras los ídolos por oposicion á la verdad divina, porque la idolatría es un error contrario á la verdadera idéa de la unidad Dios.

## CUESTION XVIII.

### De la vida de Dios.

Siendo propio de los seres vivientes el entender; despues de haber tratado de la ciencia y de la inteligencia divina, trataremos de su vida, dilucidando sobre esto los siguientes cuatro puntos: 1.º Cuáles son los seres, que viven? — 2.º Qué cosa es la vida? — 3.º Conviene á Dios la vida? — 4.º Son vida en Dios todas las cosas?

**ARTÍCULO I. — Es propio de todos los seres naturales el vivir?**

1.º Parece que todas las cosas naturales son vivientes; porque Aristóteles dice (Phys. l. 8, test. 1) que « el movimiento

» es una especie de vida en todos los seres, » que en la naturaleza existen ». Es así que todos los seres naturales participan del movimiento (1). Luego todas las cosas naturales participan de la vida.

2.º Se dice que las plantas viven, en

(1) El movimiento es en efecto la más visible señal de vida, y por ende todo movimiento puede mirarse como un remeido de vida, y áun como indicio de ella; más no todo movimiento es vida, ni mucho menos vida propia del ser movido: solo viven aquellos seres, cuyo movimiento es producido por ellos mismos ó por un principio motor, que les es intrínseco, y que ademas revela en ellos tendencia á obrar, como claramente dice el Santo. Es bien conocido hoy el fundamento de clasificacion de los llamados reinos de la naturaleza (mineral, vegetal y animal) propuesto por el célebre botánico sueco Linné y unánimemente aceptado por la generalidad de los naturalistas bajo la sencilla fórmula gradual: *lapides crescunt; vegetabilia crescunt et vivunt; animalia crescunt, vivunt et sentiunt; homines autem crescunt, vivunt et sentiunt, ratiocinantur, etc.*, « los minerales crecen; las plantas crecen y viven; los animales crecen, viven y sienten; mas los hombres crecen, viven y sienten, ratiocinan, etc ». Bajo el punto de vista de la vida, bien puede esta clasificarse de conformidad con estos principios en imitativa, vegetativa y sensitiva; segun que en los diversos seres físicos se observan movimientos respectivamente de crecimiento simplemente, de

nutricion y reproduccion, ó de sensibilidad ademas del desarrollo y la conservacion individual y de la especie: y así interpretado el formulario preinserto viene á coincidir sustancialmente con la teoría escolástico-tomística (y más aún con la de Aristóteles) la del famoso metodizador de los estudios botánicos, que solo atribuye á las plantas vegetacion, adjudicando la vida propiamente dicha á los animales, y reservando al hombre la perfeccion de la vida en su cualidad de intelectual. Se ve pues claramente que en los seres inertes solo puede admitirse una imitacion de vida, ó á lo más, un principio de vida estrínseco á ellos mismos y existente en su comun motor; así como en los vegetales una vida imperfecta, por la que vegetan, más bien que viven, como lo da á entender su nombre mismo de vegetales: y solo son verdadera y propiamente vivientes los animales ó seres animados, cuya sensibilidad constituyo su carácter de vivos, manifestándose empero por sus movimientos espontáneos y propios. La razon y la inteligencia vienen luego á perfeccionar la vida humana, y esta perfeccion nos conduce fácilmente y sin tropiezo, á manera de escalon, á reconocer la vida en Dios eminentísimamente perfecta.

cuanto tienen en sí el principio de un movimiento, que las hace crecer y decrecer. Pero el movimiento local es más perfecto y naturalmente anterior al movimiento de acrecentamiento y decrecimiento, como lo prueba Aristóteles (Phys. l. 8, test. 56). Luego, puesto que todos los cuerpos naturales tienen en sí algún principio de movimiento local, parece que todos los cuerpos naturales viven.

3.º Entre los cuerpos naturales los elementos son los más imperfectos; á los cuales sin embargo se atribuye la vida, como se dice «aguas vivas»: luego con mayor razon otros cuerpos naturales tienen vida (1).

Por el contrario: San Dionisio dice (De div. nom. c. 6) que «en las plantas» el vivir es el último resuello de la vida, »y son por lo mismo las que obtienen el »ínfimo grado de vida»: y, puesto que los cuerpos inanimados son inferiores á las plantas; síguese que no compete á estos el vivir.

**Conclusion.** Siendo el movimiento el modo de distinguir los seres, que viven, de los que no viven; son propiamente vivientes los que por sí mismos se ponen en movimiento para alguna operacion: mas los que naturalmente no se mueven por sí propios, no pueden decirse vivientes sino por alguna analogía.

**Responderémos,** que de los seres, que ostensiblemente viven, podemos inferir á quiénes pertenece el vivir, y á cuáles no. Mas la vida conviene claramente á los animales, porque Aristóteles ha dicho (De plantis, l. 1, c. 1) que «la vida es »notoria en los animales». Es preciso pues distinguir los seres, que viven, de los que no viven, segun aquello, por lo que se dice viven los animales (2): y esto

(1) Campanella, y con él muchos de los afiliados á las escuelas materialistas de nuestros dias, no solo atribuye vida, sino tambien sensibilidad, á todos los seres corpóreos: error visiblemente desmentido por la simple observacion de la naturaleza.

(2) «El movimiento total ó parcial otorgado á los animales supone que les ha sido dada facultad de percibir cosas que atraigan y estimulen su apetito, y otras que le repugnen ó ahuyenten. Pues bien: en cuanto este movimiento espontáneo de los animales procede de una percepcion previa y es próximamente determinado, no por la naturaleza, sino por un estímulo del apetito, bien que puramente instintivo del sujeto operante, constituye indicio cierto de que en los animales hay vida sensitiva, y muestra que su operacion peculiar específica es la sensacion. » Prisco *Elementos de Filosofía especulativa: Antropología*, c. 1, a. 2) funda en estos princi-

se observa en la primera manifestacion de la vida, así como en su última.

Ahora bien: el primer signo de la vida en el animal es la produccion de movimientos espontáneos propios; y decimos que vive, en tanto que estos movimientos se observan en él; mas, cuando cesa de moverse por sí mismo, ó es movido solamente por otro, entonces se dice que no tiene vida, ó que está muerto. De donde resulta evidente que son vivientes propiamente los seres, que se mueven por sí mismos de alguna manera, sea que tengan el movimiento propiamente dicho, que se llama acto del ser imperfecto, es decir, que existe en potencia; sea que tengan el movimiento, cual se llama comunmente al acto del ser perfecto, al modo que se dice moverse el entender y el sentir, como dice Aristóteles (De anima, l. 3, test. 28). Así pues se llaman vivientes todos los seres, que se mueven y obran por sí mismos; mientras que no se dicen tales, sino por cierta analogía, los que por su naturaleza no son susceptibles ni de moverse ni de obrar (3).

Al argumento 1.º contestarémos, que ese dicho de Aristóteles puede entenderse ó del movimiento primero, es decir, de los cuerpos celestes; ó del movimiento en general. En estos dos sentidos se llama por analogía, mas no propiamente hablando, al movimiento como vida de los cuerpos naturales. Porque el movimiento celeste es para todos los demas cuerpos de la naturaleza, lo que es para el animal el movimiento del corazon, por el que se conserva la vida. Igualmente cualquier movimiento natural es tambien respecto de las cosas de la naturaleza cierta como semejanza de accion vital. De manera que, si todo el universo corporal fuese un solo animal, y este movimiento tuviese su

prios la definicion del animal consignada por Santo Tomás (C. 3, a. 5): *hoc dicitur animal, quod naturam sensitivam habet*, «viviente con naturaleza sensitiva.» Insertamos lo precedente, con el fin de evitar no entienda alguno por la letra del texto aislada, que, haciendo consistir la vida en el movimiento espontáneo y caso omiso de la sensibilidad, parece el Santo Doctor mostrarse partidario del automatismo animal, del cual por cierto dista tanto su animismo, como del otro extremo, ó sea, el espiritualismo, segun poco despues demuestra el mismo Prisco.

(3) Precisamente en esto consiste la propiedad universalmente atribuida á la materia ó cuerpo físico por los filósofos sensatos de todos tiempos bajo el nombre de inercia, es decir, indiferencia al movimiento ó al reposo, que no es realmente otra cosa que la carencia de movimiento propio.



origen, como algunos han supuesto, de un motor intrínseco; deduciríamos que el movimiento sería la vida de todos los cuerpos naturales.

Al 2.º que el movimiento no conviene á los cuerpos graves ni lijeros, sino violentando en algun modo su naturaleza, como cuando están fuera del lugar, que les es propio; porque, cuando se hallan en su lugar propio y natural, están en reposo. Pero las plantas y demas vivientes se mueven con un movimiento vital, el cual es propio de su naturaleza; sin que este movimiento los desvíe ó aproxime á su disposicion natural, sino al contrario la cesacion en el mismo desdice de las leyes de su naturaleza. Ademas los cuerpos graves y lijeros reciben su movimiento de un motor estrínseco, ya sea el que los produce, dándoles forma; ó ya el que los destruye por una accion contraria, como dice Aristóteles (Phys. l. 8, test. 12). Así pues no se mueven á sí mismos, como los cuerpos vivientes (1).

Al 3.º que se llaman aguas vivas, las que están en continuo flujo y *reflujo*; pues se llaman aguas muertas, las que no tienen un curso corriente, sino que están estancadas, como las de las cisternas y lagunas. Se habla así por analogía; porque, en cuanto parecen moverse, presentan cierta apariencia de vida, aunque nada hay en ellas de lo que constituye la vida; puesto que no tienen por sí mismas este movimiento, sino que lo deben á una causa estrínseca, que las produce, como sucede con el movimiento de los demas cuerpos graves y lijeros.

(1) La atraccion y la gravitacion, reconocidas como causas inmediatas de la cohesion molecular en los cuerpos y de los movimientos giratorios ó elípticos de los astros, léjos de poderse considerar como elementos de vida, parecen más bien un obstáculo tan insuperable como natural á la espontaneidad del movimiento, é incompatible por lo mismo con el propio concepto de vida; por más que á primera vista nos ofrezca cierta apariencia de vitalidad en los movimientos mismos ocasionados ó determinados en los seres inertes por esas fuerzas ciegas é ineluctables.

(2) En este artículo se sienta la doctrina fundamental para establecer oportunamente la sustancialidad y consiguiente unidad del principio vital, previniendo así con previsor criterio los inconvenientes del moderno vitalismo, que « no es otra » cosa, segun espone y demuestra el sabio P. Ceferino (*Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, t. 2, c. 20), que la esplicacion de los fenómenos que constituyen la vida, por medio de « fuerzas, que son cualidades y propiedades de la materia organizada, ó sea, por medio de fuerzas vitales, que sean el » resultado de la organizacion de la materia. » Se ve por esta ligera indicacion la afinidad del *vitalismo* moderno, y especialmente en su más grosera fase « conocida hoy bajo el nombre de *solitismo* », con el materialismo, que directamente con-

## ARTÍCULO II.—La vida es una operacion? (2)

1.º Parece que la vida es una especie de operacion; porque no háy division posible de objetos, si no se funda en propiedades de su mismo género. La vida se divide segun ciertas operaciones, como dice Aristóteles (De anima, l. 2, test. 13 y 34), que distingue en la vida cuatro cosas: la nutricion, la sensacion, la locomocion y la inteligencia. Luego la vida es una especie de operacion.

2.º Se dice que la vida activa es distinta que la vida contemplativa (3). Pero los contemplativos no se distinguen de los activos, sino por ciertas operaciones. Luego la vida es una especie de operacion.

3.º Conocer á Dios es cierta operacion. Es así que tal es la vida; pues *la vida eterna*, segun San Juan, *consiste en conocer al verdadero Dios* (Joan. 17, 3). Luego la vida es una operacion.

Por el contrario. Aristóteles ha dicho (De anima, l. 2, test. 37): « Vivir es para los vivientes existir ».

Conclusion. [1] *La vida en su significacion propia no es otra cosa que la existencia en los seres, que naturalmente se mueven y obran, considerada en abstracto: [2] y á veces denota en sentido ménos propio las operaciones vitales.*

Responderémos que, segun se ha demostrado (C. 17, a. 3), nuestra inteligencia, que conoce la esencia (*quidditas rei*) de las cosas, como su objeto propio y directo, recibe sus conocimientos de los sentidos, que tienen por objetos propios los

duce; sistema que, como observa el autorizado filósofo citado (*ibid.* p. 450) « no tendrían dificultad alguna en admitir Epicuro y Lucrecio ». Y añade á continuacion: « Será preciso detenerse en probar que el animismo de Santo Tomás constituye la negacion radical del vitalismo moderno? Véase la C. 76, a. 1 de esta 1.ª parte, donde el Santo espone su sistema fundado en las bases, que ya aquí, aunque como incidentalmente, deja establecidas.

(3) La vida activa y contemplativa segun el Doctor Angélico, es propia del hombre en cualquier estado, *vel in vita vel in patria* (véase II II.ª C. 79, a. 1, al 2, y a. 3). Distingue en principal y secundario todo lo que pertenece á la vida *contemplativa*, poniendo como *principal* la contemplacion de la verdad divina, que es perfecta, cuando el hombre ve á Dios *cara á cara*; é imperfecta, cuando lo ve en enigma. *Secundario*, el hombre puede contemplar á Dios por los efectos divinos, segun el Apóstol (*Rom.*) *invisibilis*, etc.

Ahora pues, si se trata de la *contemplacion de la esencia divina*, no le es dado al hombre, dice el Santo, contemplarla *actualiter*; pero si puede hacerlo *potencialiter* (*ibid.* a. 3). Bajo estos principios desenvuelve todas las demas doctrinas pertenecientes á la materia.

accidentes exteriores. Por lo cual conocemos la esencia de las cosas, por lo que exteriormente aparece en ellas. Y, como damos nombre á las cosas en relacion con el conocimiento, que de ellas tenemos, segun ya se ha demostrado (C. 13, a. 1); de aquí que la mayor parte de los nombres, que empleamos, para designar las esencias de las cosas, están tomados de sus propiedades esternas. Por lo tanto estos nombres se toman á veces propiamente por las esencias mismas, á cuya significacion principalmente se destinan, y otras por las propiedades, de donde se toman; y en este caso se empléan en un sentido ménos propio: de esta manera la palabra *cuerpo* se usa, para significar cierto género de sustancias, por constar estas de tres dimensiones; y por esto en ocasiones el nombre *cuerpo* designa las tres dimensiones, considerando al cuerpo como una especie de cantidad. Lo mismo debe decirse también de la vida, porque el nombre vida se toma de cierto *movimiento propio*, que aparece al exterior de los objetos: no ha sido sin embargo impuesto, para significar esto; sino para designar la sustancia, que se mueve naturalmente por sí misma, ó que se dirige de alguna manera á su operacion. Segun esto *vivir no es otra cosa que existir en tal naturaleza*; y esto mismo significa la palabra *vida*, aunque en abstracto; así como la palabra *carrera* denota abstractamente la accion de correr, donde se ve que la voz *vivo* no es un predicado accidental, sino sustancial. *Algunas veces la palabra vida está tomada en un sentido ménos propio por operaciones de la vida, en las que radica*: así dice Aristóteles (Eth. l. 9, c. 9) que « vivir es principalmente » sentir ó entender ».

Al argumento 1.º dirémos, que Aristóteles toma en este pasaje la palabra *vivir*, para espresar una funcion vital: quizás sería mejor decir que sentir y en-

tender y otros actos análogos se toman á veces por ciertas operaciones, y en otros casos por el ser mismo de los que las ejecutan; pues se lee (Eth. l. 9, c. 9) que « vivir es sentir ó entender », es decir, tener naturaleza capaz de sentimiento ó de conocimiento: y en este sentido distingue las cuatro funciones vitales. En efecto: si echamos una mirada sobre los seres inferiores, se observan cuatro géneros de vivientes: unos naturalmente capaces solo de nutrirse, y como consecuencia crecer y reproducirse (1); otros tienen además sensaciones, como se ve en ciertos animales inmóviles, cuales son las ostras (2); otros tienen sobre lo dicho la propiedad de moverse de un punto á otro, como los animales perfectos, cuadrúpedos, aves, etc.; otros, además de todo lo dicho, gozan de inteligencia: tales son los hombres.

Al 2.º que se llaman operaciones vitales aquellas, cuyo principio está en el sujeto, que obra de tal suerte, que es movido por sí mismo á obrar. Ahora bien: es notorio que en los hombres no solamente hay principios naturales de algunas operaciones, cuales son sus facultades naturales; sino también ciertas inclinaciones, que los inducen á diversos géneros de actos como naturales, que se las hacen agradables, cuales son las llamadas hábitos. De aquí proviene el llamarse vida de hombre por cierta analogía: aquellas operaciones, que le son agradables, y á las que propende, y en las que se conserva (3), y ordena á ellas su vida: así se dice que unos llevan una vida disipada, y otros honesta; distinguiéndose en el mismo sentido la vida activa de la contemplativa: y se dice también que *la vida eterna consiste en conocer á Dios*.

Después de lo manifestado, la contestacion al tercer argumento es por sí evidente.

(1) Las plantas, cuya vida es imperfecta, pues no tienen movimientos locomóviles, ni ménos instintivos ni espontáneos.

(2) Las ostras, anafitas y otros animales de los vulgarmente llamados mariscos, poco superiores á los vegetales, pero cuya contraccion y dilatacion espontáneas los erigen en verdaderos animales, toda vez que son efectos de indudable sensibilidad; así como los anillados (gusanos, etc.) se elevan algún tanto más en la escala zoológica, transportándose de un lugar á otro, siquiera lo verifiquen arrastrándose sin órganos especiales de locomocion, como las estremidades diversamente

conformadas de los cuadrúpedos, aves y peces, en relacion con el elemento ó medio; en que se agitan ó viven, y á los que sirven como de transicion aquellos.

(3) *Conservatur* se lee en la edicion romana de 1773 y en otras: en la de Nápoles (1762) y en la de Drioux hallamos *conservatur*, que podría bien traducirse *vive en sociedad*. Como es harto notorio, la variante apenas afecta al fondo del pensamiento; si bien la última forma añade la idea de sociabilidad á la de conservacion, por lo que parece ménos genuina ó sostenible; como gratuita y al parecer injustificable.

ARTÍCULO III. — *Convienes á Dios la vida?* (1)

1.º Parece que la vida no conviene á Dios : porque vivir se dice de los seres, que se mueven por sí mismos, segun lo espuesto (a. 2). Moverse no es propio de Dios : luego tampoco vivir.

2.º Todos los seres, que viven, han recibido algun principio de vida : porque dice Aristóteles (De anima, l. 2, test. 31) que « el alma es la causa (2) y principio » de la vida del cuerpo viviente ». Es así que Dios no tiene principio alguno : luego no le compete vivir.

3.º En las cosas vivientes, que existen á nuestro alrededor, el principio (3) de vida es el alma vegetativa, que no existe sino en los seres corpóreos. Luego no compete la vida á los incorpóreos.

Por el contrario, se dice en los Salmos : *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo* (Ps. 83, 3).

Conclusion. *En Dios sobre todo está la vida.*

Responderémos, que la vida está en Dios de la manera más propia y excelente. En efecto : si la vida consiste en el movimiento espontáneo de los seres, y no en el que reciben de otros motores ; cuanto más perfecto es este movimiento espontáneo en algun ser, tanto más perfecta es en él la vida.

En los seres, que se mueven y son movidos, se distinguen tres cosas (4) por este orden. Primeramente el fin mueve al agente ; pero el agente principal es el que obra por su forma, y esto á veces lo

verifica mediante algun instrumento, que no obra en virtud de su forma, sino por la del agente principal : y á él únicamente compete la ejecucion. Así pues hay ciertos seres, que se mueven á sí mismos sin relacion á la forma y fin, que por naturaleza les son inherentes ; concretándose á la ejecucion del movimiento, por cuanto la forma, por que obran, y el fin, que se proponen, les son determinados por la naturaleza ; tales son las plantas, que bajo la forma, que la naturaleza les ha impuesto, se mueven á sí mismas sin otra tendencia en la ejecucion de sus movimientos que la de crecer ó decrecer. Hay otros, que se mueven ademas, sin limitarse á la ejecucion del movimiento, sino tambien en relacion con la forma, principio de su movimiento, y que adquieren por sí : tales son los animales, cuyos movimientos tienen por principio, no la forma impuesta por la naturaleza, sino la que reciben por medio de los sentidos : por cuya razon, cuanto más desarrollados tienen los sentidos, con tanta mayor perfeccion se mueven á sí mismos ; puesto que los animales, que no tienen otros sentidos que el del tacto, no poseen otro movimiento propio que el de la dilatacion y contraccion, como las ostras, cuyo movimiento es poco más perfecto que el de las plantas (5). Los que están dotados de completa sensibilidad, no solo para percibir lo que tocan y los rodéa, sino tambien para conocer lo distante ; se mueven á sí mismos, marchando hácia los objetos lejanos. Y, aunque estos animales reciben por los sentidos la forma, que

(1) « Vive, y no esta vida comun á todos los vivientes, que parte de adentro afuera, sino una vida sin igual, cuyo movimiento es de adentro y dentro se termina ; una vida, en que los orígenes dependen de los principios, sin que pueda decirse que son posteriores á estos ; una vida, que multiplica el número, sin romper la unidad, las personas, sin multiplicar la naturaleza, la familia, sin dividir ni aumentar la sustancia » P. Monsabré (Conf. 1.ª, 1873). ¿Cómo podrían explicarse sin la vida en Dios sus operaciones, así inmanentes como transeuntes, las Procesiones, la creacion, la gracia, la glorificacion ? ¿Cómo conciliar en la union hipostática del Verbo humanado la humanidad viva con la divinidad sin vida ? ¿Qué idéa podríamos formarnos de la inmortalidad de nuestras almas ; si Dios, el autor increado é inmortal de nuestra vida y de toda vida, no la tuviese en sí completísima, perfecta, eminentísima ?

(2) Causa eficiente, final y formal del movimiento y vida del cuerpo, advierte el P. Nicolai.

(3) Inmediato (y no más en las plantas), sensitivo ademas en los animales, intelectivo á la vez en el hombre, y único principio vital en los vivientes todos ; distinguiéndose no obstante en el alma vegetativa « la nutritiva, la aumentativa » y la generativa », las cuales, como observa y comprueba el

P. Cef. (Estudios... t. 2, p. 405), « no son tres almas vegetativas, sino tres potencias, tres facultades, tres fuerzas, tres manifestaciones del alma vegetativa, única en su sustancia, ... de la que proceden, pero sin identificarse con ella ; á la manera que las hojas proceden del árbol y radican en su tronco, sin ser el tronco mismo ». Y dice esto precisamente en defensa de Santo Tomás contra la imputacion calumniosa de Voltaire, que en tono sarcástico le atribuye la admission de tres almas vegetativas.

(4) A saber el fin, la forma y la ejecucion : á cuya enumeracion sigue su aplicacion ó exposicion en los diversos seres vivientes con cierta aparente inversion de ese orden : las plantas se limitan á la ejecucion como instrumental del movimiento ; los animales lo ejecutan en virtud de su forma, no la natural, sino la recibida en virtud de sus sensaciones y en proporcion á estas ; y el hombre obra ademas en consideracion al fin. Este es lo único impuesto al hombre por la naturaleza (y hé aquí el orden realmente directo) ; mientras que los animales no obran por sí mismos con conocimiento del fin, aunque sí mediante esa forma adquirida por la intervencion de los sentidos ; y los vegetales reciben de la naturaleza la imposicion de la forma y la determinacion del fin.

(5) Véase la nota 2, pág. 164.

es el principio de su movimiento; no por eso se proponen por sí mismos el fin de su acción ó de su movimiento, sino que se lo impone la naturaleza, que les obliga á obrar según la forma, que sus sentidos han percibido. Por consiguiente sobre estos animales están los que se mueven á sí mismos con tendencia al fin, que se proponen; lo cual es propio de los que se hallan dotados de razón ó inteligencia, á la que compete conocer la proporción del fin y de los medios á él conducentes, y referir lo uno á lo otro.

De donde resulta que la más perfecta manera de vivir es la de los seres inteligentes, que son los que se mueven con mayor perfección; y se prueba, porque en un solo y mismo hombre la fuerza intelectual mueve á las potencias sensitivas, y estas á su vez con su imperio á los órganos, que ejecutan los movimientos: así también en las artes vemos, por ejemplo, á la que hace uso de la embarcación, que es la náutica, mandar á la constructora, que la da forma; y esta á la que no hace más que preparar los materiales para la obra. Mas, aunque nuestro entendimiento se dirige á ciertos actos por sí mismo; sin embargo nos hay, que le son impuestos de antemano por la naturaleza, cual es la aceptación de los primeros principios, que

no puede ménos de admitir; como ni dejar de querer el último fin (1).

Por lo tanto, si bien es cierto que obra movido por sí mismo en algunas de sus funciones, en otras recibe el impulso de alguna causa exterior. Por consiguiente el ser, cuya naturaleza es su inteligencia misma, y al que no le es impuesto por causa alguna estraña, lo que por naturaleza le pertenece, es el que posee la vida en su grado sumo: tal es Dios, y por lo mismo *Dios tiene vida en el más alto grado*. Por cuya razón Aristóteles (*Met.* l. 12, test. 51), una vez demostrado que Dios es inteligente; concluye que posee una vida perfectísima y sempiterna; porque su inteligencia es necesariamente perfectísima y siempre en acto (2).

Al argumento 1.º dirémos que, como indica Aristóteles (*Met.* l. 9, test. 16), hay dos clases de acción: una, que pasa á la materia exterior, como la de calentar y cortar; otra, que es inmanente en el agente mismo, como las de entender, sentir y querer. Estas dos clases de acción difieren entre sí, en que la primera no es perfección del agente motor, sino del objeto por él movido; mientras que la segunda es una perfección del mismo motor. Siendo pues todo movimiento un acto de un ser movable, esta segunda especie

(1) Con solo continuar la escala ascendente indicada en la nota 4, p. 165, se llega de un solo paso á la conclusión de la tesis, cuya demostración se viene desarrollando. El hombre, que obra ó ejecuta según su forma, adquirida por el ejercicio de su sensibilidad, y con miramiento á su fin último, es por esto mismo el más perfecto de los vivientes creados, merced á su razón, por la que conoce el fin; pero, siéndole este impuesto, del propio modo que la necesaria aceptación de los primeros principios, no posee aún la mayor perfección de la vida. Más perfecta es la vida de aquel ser, á quien no le sea impuesto ni imponible su último fin, que lo es él mismo, su misma inteligencia: y tal es Dios.

(2) «Entre los seres, que nos rodean, hay algunos que, siendo puramente pasivos, esperan y reciben indiferentemente de afuera toda suerte de movimientos; estos seres existen, pero no viven. Otros al contrario se valen de su energía interna, para obrar, y tienen en sí la causa de sus propios movimientos, que es la vida; porque la vida de un ser consiste en el movimiento, que se comunica á sí mismo: *Vita est motus ab intrinseco*. Dios es inmóvil; su naturaleza inmutable no conoce las vicisitudes, que hacen pasar á las otras naturalezas de un término á otro; sin embargo á esta pregunta: *Si Dios tiene vida*, no podemos responder sino afirmativamente. La vida tiene muchos grados, como la manera de ser; moverse espontáneamente, no es sino el principio de la vida; moverse libremente, es una perfección en la vida; pero obrar por sí, ser por sí mismo acto sin movimiento, es la suprema perfección de la vida. Que se halle en Dios esta perfección, no podemos dudarlo; todas las verdades desarrolladas hasta aquí son otros tantos principios, que nos llevan inevitablemente á esta conclusión: Dios vive.

«Dios vive, porque es la primera causa del ser; y el ser no

» puede salir del abismo de la nada, sino mediante una actividad infinita, que posee dentro de sí misma toda su fuerza creadora. Dios vive; porque ha derramado tanta vida en el mundo, que no se puede explicar este don tan precioso, si el que lo ha comunicado, no lo posee en toda su plenitud. Dios vive; porque es la inteligencia misma, y la inteligencia es el más alto principio de actividad interna, que se puede concebir.

«En fin Dios vive; porque la vida es una perfección. Dondequiera está la vida, embellece, regocija, anima la naturaleza y hace vibrar las delicadas cuerdas de nuestro corazón, sensible á la expresión de todo lo que es hermoso. El desierto sin límites, las escarpadas crestas de las montañas nos dan á primera vista una idea de la inmensidad; pero bien pronto en estas superficies incultas nos acomete la tristeza; y nuestra alma, reconcentrándose en sí misma, se espanta de vivir sola en medio de la muerte. Deseamos encontrar la vida. Si, al salir de la soledad inanimada, sola una hierba nos hace estremecer de alegría; qué harán los estensos y poblados bosques, los lugares habitados, llenos de vigor, de movimiento y de voces? No nos causa admiración el Océano, sino porque se parece al vasto pecho de un gigante, ya dormido ó despierto por sus iras; le damos la vida, y esto es lo que constituye su encanto. En las producciones mudas del arte humano lo que buscamos es la vida: cuando hemos dicho de una obra, vive; hemos afirmado su perfección. En una palabra la vida es una perfección; y, como toda perfección creada supone inevitablemente en su línea la perfección increada, y toda perfección finita la perfección infinita; debemos responder á esta pregunta, si Dios tiene vida, que sí; Dios, principio de la vida, es viviente en un grado infinito» (*Confer.* 1.ª P. Monsabré).

de accion es llamada movimiento del agente, en cuanto es acto de un ser, que opera; fundándose esto en la analogía entre el movimiento, que es el acto de un ser, que es movido, y la accion, que es el acto del ser, que obra: por más que el movimiento es acto de un ser imperfecto, es decir, que existe en potencia; y la accion lo es de ser perfecto, como existente en acto, segun observa Aristóteles (De anima, l. 3, test. 28). Así pues en el sentido de que el acto de conocer es una especie de movimiento, es como se dice que se mueve el ser, que se conoce á sí mismo, y en igual sentido Platon decía que «Dios se mueve á sí mismo»; y no en cuanto el movimiento se considera como acto de un ser imperfecto.

Al 2.º que, como Dios es su mismo ser y su inteligencia misma, así es tambien su vida; y por este motivo vive, sin tener ningun principio de ella.

Al 3.º que en los seres de orden inferior la vida tiene por sujeto una naturaleza corruptible, que tiene necesidad de la generacion, para conservar la especie, y de alimentarse para la conservacion del individuo. Por cuya razon la vida no existe en estos seres inferiores sin una alma vegetativa: mas no sucede lo mismo en los seres incorruptibles.

#### ARTÍCULO IV. — Todas las cosas son vida en Dios? (1)

1.º Parece que no todo es vida en Dios; porque se dice en los actos de los Apóstoles (Act. 17, 28): *En él mismo vivimos, nos movemos y existimos*. Pero no todas las cosas son movimiento en Dios: luego no todas en él son vida.

2.º Todos los seres existen en Dios como en su primer ejemplar. Es así que

los seres modelados deben conformarse á su ejemplar. Luego, puesto que no viven todos en sí mismos, parece que no todas las cosas son vida en Dios.

3.º Dice San Agustín (De vera relig. c. 29): «Una sustancia viviente es mejor que cualquiera otra no viviente». Si pues las cosas, que no tienen vida en sí mismas, son vida en Dios; parece que más propiamente existen en Dios, que en sí mismas: lo cual parece ser falso; puesto que en sí mismas existen en acto, y en Dios en potencia.

4.º Como Dios conoce lo que es bueno y lo que debe existir en alguna época; igualmente sabe lo malo y lo que puede hacer, mas nunca será hecho (2). Si pues todas las cosas son vida en Dios, precisamente porque él las conoce; parece que aun las cosas malas y las meramente posibles son tambien vida en Dios, en cuanto él las conoce: lo cual no parece admisible.

Por el contrario, San Juan dice (Joan. 1, 4): *Todo lo que fué hecho, era vida en él* (3). Pero todo, excepto Dios, ha sido hecho. Luego todo es vida en Dios.

Conclusion. *Todo cuanto hay en Dios, es vida en él, como conocido por él.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 3), siendo el vivir de Dios su mismo entender, y este lo mismo que lo que entiende y que su acto intelectual; síguese que todo lo que está en Dios, como conocido por él, es su mismo vivir ó su vida: y por esta razon, como todo lo que ha sido hecho por Dios, está en el mismo de esta manera; dedúcese que *todas las cosas son en él su vida divina* (4).

Al argumento 1.º dirémos, que las criaturas se entienden estar en Dios de dos maneras: 1.º En cuanto su virtud divina las contiene ó conserva; así como deci-

(1) Vida, no movimiento; vida por antonomasia, en su último grado de perfeccion; vida divina, en cuanto conocidas por la divina inteligencia son ella misma, su misma esencia, su vida. No en el sentido, que daba á esa proposicion Almaric, condenado por Inocencio III, no solo como herético, sino como contrario á la sana razon (*insana doctrina*); y que, segun refiere el Cardenal Torquemada, decía: « así como » Abraham ó Isaac no son de diversa naturaleza, sino de una » sola é idéntica; del propio modo todas las cosas son una » sola, y todas en una son Dios ». No hay para qué advertir el panteísmo espresamente formulado en tan erróneo é impío aserto.

(2) Otras ediciones, y entre ellas la romana (1773) y la de Nápoles (1762), dicen *fiunt*, son hechas, ó es hecho.

(3) S. Agustín esplica esto con el ejemplo del arca, como

el mismo Santo Tomas se sirve en varios otros pasajes del de la casa: el arca ó la casa tienen vida en la mente del constructor, donde existe su modelo ó ejemplar como identificado con su concepto intelectual; no así empero en su existencia material ó cuales son en sí mismas: *arca in opere non est vita; arca in arte vita est.*

(4) Hé aquí cómo el Cardenal Cayetano resume esta tesis: « *Todas las cosas son en Dios vida divina*. Se prueba, porque Dios, el entendimiento, la cosa entendida y el entender se identifican: luego todo lo que hay en Dios, como entendido, es vida de Dios; y por consiguiente todas las cosas son en Dios vida divina. La primera consecuencia se prueba, porque el vivir de Dios es su entender; y la segunda, porque todas las cosas, que han sido hechas, están en él como entendidas ».

mos que todo lo que depende de nosotros, está en nosotros; y de este modo se dice también que las criaturas están en Dios, aun según que existen en sus propias naturalezas. Así deben entenderse las palabras del Apóstol: *en Él vivimos, nos movemos y existimos*; lo que significa que Dios es la causa de nuestra vida, de nuestro ser y de nuestros movimientos. 2.ª Se dice también que las cosas están en Dios, como en el sujeto que las conoce. En este sentido están en Dios por sus razones propias, que no son en Él otra cosa que su esencia divina. Por consiguiente las cosas, según que están en Dios de esta manera, son la esencia divina: y, como la esencia divina es la vida, y no el movimiento; síguese que, según esta manera de hablar, las cosas no son en Dios movimiento, pero sí vida.

Al 2.º que las cosas modeladas deben conformarse con su ejemplar, según la naturaleza de la forma, pero no según el modo de ser. Porque de diverso modo se halla la forma en el ejemplar que en la cosa, que le representa. Así la forma de una casa tiene en la mente del arquitecto un ser inmaterial é inteligible; mientras que en la casa misma, que existe fuera de su mente, lo tiene material y sensible. Según esto las razones de las cosas, que no viven en sí mismas, son vida en la mente divina; porque en esta tienen un ser divino.

Al 3.º que, si la forma sola fuese la esencia de las cosas naturales, y no la materia; estas cosas serían más verdaderas de todos modos en la inteligencia divina por sus nociones respectivas que en sí mismas. Por esto Platon ha supuesto

que el hombre separado era verdadero hombre, mientras que el hombre material no era hombre sino por participación (1). Pero, perteneciendo la materia á la esencia de las cosas naturales; preciso es decir que tienen un ser, absolutamente hablando, más verdadero en la inteligencia divina que en sí mismas: porque en Dios tienen un ser increado, y en sí mismas creado. Mas en cuanto á su existencia individual, como la del hombre ó del caballo, tienen un ser más verdadero en su propia naturaleza, que en la mente divina; porque, para ser verdaderamente hombre ó caballo, es necesaria una existencia material, que no tienen en la mente divina: á la manera que una casa tiene un ser más noble en el pensamiento del arquitecto que en la materia; y sin embargo más propiamente se llama casa la que materialmente existe, que la que solo está en la mente de aquel; porque aquella es casa en acto, y esta lo es en potencia.

Al 4.º que, aunque las cosas malas estén en la ciencia de Dios, en cuanto se comprenden bajo su ciencia; no están sin embargo en él, como creadas ó conservadas por él mismo, ni porque tengan en él su razón de ser: pues Dios conoce el mal por el bien, y por consiguiente no puede decirse que el mal (2) sea vida en Dios. En cuanto á las cosas, que no han de existir jamás, puede decirse que son vida en Dios, únicamente como se dice que la vida es su inteligencia, según que las conoce; mas no según que el vivir incluye (*importat*) el principio de operación.

(1) La idea divina escede á la Platónica, en que esta es solo inmaterial, y aquella acto puro, libre de toda materia y

potencialidad.

(2) Moral ó de culpa.

## CUESTION XIX

### De la voluntad de Dios.

Despues de haber examinado lo que se refiere á la ciencia de Dios, debemos considerar lo que concierne á su voluntad. Trataremos pues : 1.º De la voluntad misma de Dios. — 2.º De lo que absolutamente pertenece á su voluntad. — 3.º De lo que concierne á la inteligencia en sus relaciones con la voluntad. En cuanto á la voluntad misma resolveremos doce puntos : 1.º Hay en Dios voluntad? — 2.º Quiere Dios cosas diversas de él mismo? — 3.º Todo lo que Dios quiere, lo quiere necesariamente? — 4.º La voluntad de Dios es la causa de las cosas? — 5.º Debe asignarse alguna causa á la voluntad divina? — 6.º Se cumple siempre la voluntad de Dios? — 7.º La voluntad de Dios es mudable? — 8.º La voluntad de Dios hace necesarias las cosas, que ella quiere? — 9.º Hay en Dios voluntad de lo malo? — 10.º Tiene Dios libre albedrío? — 11.º Debe distinguirse en Dios la voluntad de signo? — 12.º Es conveniente determinar respecto á la voluntad divina cinco signos?

#### ARTÍCULO I. — Hay en Dios voluntad? (1)

1.º Parece que en Dios no hay voluntad; porque el objeto de la voluntad es el fin y el bien. No se puede asignar á Dios un fin. Luego en él no hay voluntad.

2.º La voluntad es cierto apetito : mas, siendo el objeto de este algo, que no se posee, designa una imperfeccion, que no compete á Dios. Luego no hay en él voluntad.

3.º Segun Aristóteles (De anima, l. 3, test. 54), la voluntad es un motor movido (*movens motum*). Es así que Dios es el primer motor inmóvil (*movens immobile*), como se prueba (Phys. l. 8, test. 49). Luego en Dios no hay voluntad.

Por el contrario, dice el Apóstol: *Para que esperimentéis, cuál es la voluntad de Dios* (Rom. 12, 2).

Conclusion. *En Dios no puede ménos de haber voluntad, puesto que hay en él inteligencia.*

Respondémos, que en Dios hay vo-

luntad, como hay en él entendimiento, siendo aquella consecuencia de este : así como el ser natural existe en acto por su forma, igualmente el entendimiento es (2) inteligente en acto por su forma inteligible. Ahora bien : todo ser está dispuesto (*habet habitudinem*) respecto de su forma natural, de modo que, cuando no la tiene, tiende á ella; y, cuando la posee, reposa en ella : y lo mismo sucede respecto de cualquiera perfeccion natural, que es un bien de la naturaleza. Esta actitud ó inclinacion en orden al bien se llama apetito natural en los seres desprovistos de conocimiento. Por consiguiente la naturaleza intelectual tiene una disposicion ó inclinacion análoga hácia el bien percibido por su forma inteligible, es decir que, cuando lo posee, reposa en él; y cuando no, lo busca : y lo uno y lo otro pertenece á la voluntad. Luego hay voluntad en todo ser dotado de inteligencia, como hay apetito animal en todo ser dotado de sentidos. Así, puesto que en Dios hay inteligencia, necesariamente hay tambien voluntad en él: y, como su

(1) La existencia de voluntad en Dios no solo es dogma de fe, fundado en innumerables pasajes terminantes de las Santas Escrituras; sino que es tambien una verdad de razon, que no es posible desconocer, una vez admitida la existencia de Dios y dada la idea de su infinita perfeccion, que hasta los

niños conocen aun en los pueblos más bárbaros é incultos, sin escluir á los gentiles ó idólatras, cualesquiera que sean las deidades por ellos adoradas.

(2) En algunas ediciones falta el verbo *est*, cuya omision en nada altera el pensamiento enunciado.

entender es su ser, lo es también su querer (1).

Al argumento 1.º dirémos que, aunque nada hay fuera de Dios, que sea su fin (2); él mismo es no obstante el fin de todos los seres por él creados: y esto por su esencia, pues por ella es bueno, según queda demostrado (C. 16, a. 3), toda vez que el fin implica razón de bien.

Al 2.º que en nosotros la voluntad pertenece á la parte apetitiva: la cual, aunque se llama así de apetecer, no se concreta solamente al acto de apetecer lo que no tiene; sino que se estiende también á amar lo que posée y deleitarse en ello. Bajo este concepto hay en Dios voluntad, la cual está siempre en posesión del bien, que es su objeto; no diferenciándose de él mismo en su esencia, según se acaba de decir.

Al 3.º que la voluntad, cuyo objeto principal es el bien, que está fuera de ella (3), tiene necesidad de ser movida por una causa estraña: pero, siendo el objeto de la voluntad divina su bondad, que es su esencia, y esta misma su voluntad; no es movida por otro fuera de sí, sino solamente por sí misma en el sentido, en que se dicen movimientos el

entender y el querer. Conforme á esto ha dicho Platon que el primer motor se mueve á sí mismo.

#### ARTÍCULO II. — *Quiere Dios otras cosas distintas de sí mismo?*

1.º Parece que Dios nada quiere fuera de sí mismo: porque el querer de Dios es su mismo ser; pero Dios no es diferente de Él mismo. Luego no quiere otra cosa distinta de Él.

2.º El objeto querido (*volitum*) mueve al sujeto, que lo quiere, como lo apetecible al apetito (De anima, l. 3, test. 54). Luego, si Dios quiere algo distinto de sí mismo, su voluntad será movida por otro ser distinto de Él: lo cual es imposible.

3.º Cuando la voluntad de un ser encuentra en el objeto, que quiere, todo cuanto le basta, nada busca fuera de él. Es así que la bondad de Dios (4) le basta, y su voluntad se encuentra satisfecha con ella. Luego Dios no quiere otra cosa que á sí mismo.

4.º La voluntad multiplica sus actos en razón del número de objetos, que ella quiere. Si pues Dios se quiere á sí propio,

(1) « Dios es inteligente, y el fruto de su inteligencia es su ciencia; ciencia universal en cuanto á su objeto, incommunicable en cuanto á su naturaleza, perfectamente una en su plenitud, inmutable en su verdad, manantial fecundo de todo ser, de toda perfección y de toda ciencia; hé aquí lo que hemos demostrado en nuestra Conferencia anterior. Consecuencia necesaria de esta demostración es la existencia de la voluntad en Dios; porque, como dice muy bien Santo Tomás, la voluntad sigue al entendimiento: *Voluntas intellectum consequitur*. El entendimiento ve y dirige; pero, como luz fría y estéril, no podría ni gozar de lo que conoce, ni llegar á producir cosa alguna, si no fuese ayudado de la voluntad, cuya naturaleza es tender al bien, alcanzarlo, y darnos con su posesión la alegría y el reposo. La voluntad es á los seres inteligentes, lo que el apetito es á los seres, que carecen de conocimiento: ella completa la naturaleza, porque la mueve inmediatamente á la perfección y la impulsa á obrar. Nótese aquí que la voluntad, de que se trata, es la que llaman los teólogos *voluntas ut ratio*, á diferencia de la otra clase de voluntad, que se denomina *voluntas ut natura*, que no se diferencia del apetito. El apetito mueve al animal por medio del instinto; la voluntad nos inclina á ejecutar lo que el entendimiento concibe. *Inclinatio ad agendum, quod intellectus conceptum est, pertinet ad voluntatem*. Jamás saldrá de nosotros una idea, ni llegará á ser una obra, si nos falta la voluntad... Con todo, notadlo bien; la voluntad no es en Dios, como en las criaturas, una facultad necesitada, indigente y llena de deseos, que no consigue sino gota á gota el anhelado bien; una facultad, que necesita ser movida por un bien colocado fuera de sí misma; una facultad, que se perfecciona por sus actos múltiples y sucesivos. La voluntad divina se sacia hasta el punto de no desear ni esperar más en el bien mismo del Ser divino: no tiene otro fin que este

» bien, el cual se halla esencialmente en la voluntad; y esta esencialmente en el bien, aunque puede producir un número infinito de seres y de perfecciones, su acto no se multiplica ni se divide, es único y eterno como ella: ella se identifica con su acto, y su acto con ella. En una palabra: así como Dios es su inteligencia y su ciencia, así también es su voluntad y su querer: á esta rigurosa y profunda fórmula nos lleva siempre la simplicidad de Dios, cuando se trata de expresar su perfección » (Monsabré, *Conf.* 9).

(2) Dios es el único fin de sí mismo.

(3) En la edición napolitana (1762) se lee *extra volentem* fuera del que quiere, en lugar de *extra voluntatem*; y sin embargo su anotador el P. Rubeis consigna que en todos los demás textos, que ha visto, encuentra *voluntatem*: lo cual prueba le inspiraba más confianza que otro algún códice, el que le sugirió la variante, que debió sin duda ser el llamado Alcaniceniense, impreso en Zaragoza en 1719, según él mismo insinúa. Verdad es que, aparte la ninguna transcendencia del cambio, parece más verosímil se leyese *volentem* en el original, atendido el uso más frecuente en el Autor de las locuciones *in cognoscite á in volente*. Adoptamos no obstante en nuestra versión la palabra *voluntatem*, conformándonos con la casi generalidad de las diversas ediciones, que tenemos á la vista.

(4) El nombre *Sodai*, tan célebre y común entre los hebreos, para designar por él á Dios, significa lo mismo que *sibi ipse sufficiens*: Dios se basta á sí mismo en todos conceptos; mas no se deduce de aquí que ninguna otra cosa quiera, sino que nada quiere porque haya menester ó le falte cosa alguna, como queremos nosotros á otros, para suplir así por ellos nuestra indigencia é imperfección: y sí para dar expansión (por decirlo así) á su comunicativa bondad, según se colige de la solución á este argumento.



y además otras cosas fuera de él; dedúcese que los actos de su voluntad son múltiples, y por consiguiente lo es también su ser, que es su querer. Esto es imposible: luego nada quiere fuera de sí.

Por el contrario, *esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación*, dice el Apóstol (I Thes. 4, 3).

**Conclusion.** *Dios no solo se quiere á sí mismo como fin y por sí; sino también otras cosas en cuanto ordenadas á él como fin de ellas, y haciéndolas partícipes de su bondad.*

Responderemos que Dios, no solo quiere á sí mismo, sino también otras cosas diversas de él. Esto se demuestra por el símil ántes aducido. En efecto: todo ser natural, no solamente tiene inclinación natural respecto de su bien propio, para adquirirlo, cuando no lo tiene, ó reposar en él ya poseído; sino también á comunicarlo á otros seres, en cuanto le es posible. Así vemos que todo agente, en cuanto es perfecto en acto, produce su semejante; é igualmente es de la esencia de la voluntad (1) el comunicar á otros, en cuanto le es posible, el bien que uno posee: y con mayor razón es propio esto de la voluntad divina, de la cual procede por cierta semejanza toda perfección. Luego, si las criaturas comunican á los demás seres su bondad en razón de su respectiva perfección; mucho más compete á la voluntad divina el comunicar por semejanza á otros seres su propio bien, según que es posible (2). Dios quiere pues su propio ser, y quiere también las demás cosas: pero él se quiere como fin, y á los demás seres como ordenados á este fin, por cuanto conviene á la bondad divina hacer partícipes de ella á otros seres.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el divino querer es realmente su ser; difiere sin embargo según la razón, es decir, según nuestro modo de entender y de

significar, como ya se ha observado (C. 13, a. 4): porque, cuando yo digo que Dios existe, no hay en esto concepto alguno de relación, como cuando digo que Dios quiere; por consiguiente, aunque Dios no es otra cosa que él mismo, quiere sin embargo alguna otra cosa distinta de sí mismo.

Al 2.º que en lo que queremos por un fin, este fin es él solo la razón de querer (3), y esto es lo que mueve la voluntad: lo cual se ve más claramente en las cosas, que queremos por el fin única ó exclusivamente. Así el que quiere tomar una bebida amarga, no quiere en ella otra cosa que la salud, la cual es el único móvil de su voluntad: por el contrario el que toma una pocion dulce, tómalas, no solamente por el fin de la salud, sino también acaso por el placer anejo á ella. Por consiguiente, puesto que Dios no quiere las demás cosas, sino en tanto que se relacionan con el fin, que es su bondad, según lo dicho (a. 1); no se deduce que su voluntad sea movida por otra cosa que por su misma bondad: y por lo mismo, así como, conociendo su esencia, conoce las cosas, que no son él; de igual modo quiere otras cosas distintas de sí mismo, queriendo su propia bondad.

Al 3.º que de ser suficiente la bondad de Dios á su voluntad, no se deduce que Dios no quiera otra alguna cosa; sino solamente que nada quiere, de lo cual no sea razón su misma bondad (4): así como la inteligencia divina, aunque es perfecta, por lo mismo que conoce su divina esencia, conoce no obstante en ella todos los demás seres.

Al 4.º que, así como la inteligencia divina es única, porque no ve muchas cosas sino en sola una; así la voluntad divina es una y simple, porque no quiere muchas cosas sino por una sola, que es su bondad.

(1) Según otros códices (*bontatis*) de la bondad: la edición francesa de Drioux también la adopta.

(2) Es decir, en cuanto compatible con la dignidad de Dios y la respectiva capacidad de las criaturas en razón de las condiciones de su existencia y modo de ser.

(3) Según otros (*movená*) de moverse: así entre otras la edición romana de 1773, en la que por cierto hallamos frecuentes incorrecciones, bastantes á justificar la reciente cuanto espontánea y plausible decisión de nuestro actual Pontífice Leon XIII de proceder á una nueva edición más

correcta y sin perdonar al efecto gastos ni desvelos de ningún género, en armonía con su resolución de restaurar á todo trance la Teología Escolástica, como un dique al desbordamiento intelectual de las modernas escuelas, asaz concluyentemente demostrado y principalmente producido por el desvío desdenoso y arrogante, de que blasonan, hácia el tradicionalismo católico y los procedimientos aristotélicos y tomísticos, en su Enciclica de 4 de Agosto de 1879: *ÆTERNI PATRIS...*

(4) Véase la nota (2) de esta misma página.

**ARTÍCULO III. — Todo lo que Dios quiere, lo quiere necesariamente? (1)**

1.º Parece que Dios quiere todo cuanto quiere por necesidad: porque todo lo eterno es necesario; y, cuanto Dios quiere, lo quiere de toda la eternidad; pues de lo contrario su voluntad sería mudable. Luego todo lo que Dios quiere, lo quiere necesariamente.

2.º Dios quiere otras cosas que á sí mismo, en cuanto quiere su propia bondad. Dios quiere su bondad necesariamente, y por lo tanto quiere necesariamente las demas cosas.

3.º Todo lo que es natural á Dios, es necesario; porque Dios es por sí mismo el ser necesario y el principio de toda necesidad, como se ha demostrado ya (C. 11, a. 3). Le es natural querer todo lo que quiere; pues nada puede haber en Dios, que no le sea natural, como lo dice Aristóteles (Met. 1. 15, test. 6). Luego todo lo que quiere, lo quiere por necesidad.

4.º No ser necesario y poder no ser, son cosas equivalentes. Si pues hay cosas, que Dios no quiere necesariamente; es posible que no las quiera, y por consiguiente que quiera lo que no quiere: su voluntad sería pues contingente respecto de querer ó no, y por lo mismo imperfecta; porque todo lo que es contingente, es imperfecto y mudable.

5.º El ser que es indiferente, para producir un efecto más bien que otro, no obra sino en tanto que es determinada su acción por otro ser, como dice Aristóteles (Phys. 1. 2, test. 48). Si la voluntad de Dios es así indiferente en orden á algunas cosas; síguese que obra bajo la influencia de otro, y que hay sobre él alguna causa anterior.

6.º Todo lo que Dios sabe, lo sabe necesariamente. La ciencia de Dios es su esencia, y asimismo también lo es su voluntad. Luego todo lo que Dios quiere, lo quiere necesariamente.

Por el contrario, dice el Apóstol (Eph. 1, 11): *Dios lo hace todo segun el consejo de su voluntad* (2). Lo que hacemos segun el consejo de nuestra voluntad, no lo queremos necesariamente. Luego no es cierto que todo lo que Dios quiere, lo quiere necesariamente.

**Conclusion.** *Siendo la bondad de Dios el objeto propio de su voluntad, y refiriéndose á ella todas las demas cosas como á su fin; [1] Dios quiere absoluta y necesariamente su bondad: pero [2] quiere las demas cosas con necesidad, no absoluta, sino hipotética; es decir, que, suponiendo que las quiere, no puede no quererlas.*

Responderémos, que la palabra necesario puede tomarse *absolutamente ó hipotéticamente*. Se juzga necesaria en absoluto una cosa por la correlacion de sus términos, ya porque el predicado se halla comprendido en la definicion del sujeto, por cuya razon y de este modo el hombre es necesariamente un animal; ó ya porque el sujeto es de la esencia del predicado, como es necesario que el número sea par ó impar. Así no es de necesidad que Sócrates esté sentado, aunque bien puede decirse necesario bajo el concepto hipotético de que, supuesto que está sentado, es necesario que lo esté, mientras permanezca en tal actitud.

Respecto de los objetos de la voluntad divina (*volita*) debemos notar que es absolutamente necesario que Dios quiera algo; mas no lo es ciertamente respecto de todas las cosas, que quiere: porque la voluntad divina tiene necesaria relacion (*habitudinem*) con su bondad, que es su objeto propio. *Dios quiere pues necesariamente la existencia de su bondad*, como nosotros queremos necesariamente la suprema felicidad (3); y aun todas las demas facultades tienen igualmente una actitud necesaria en orden á su objeto propio y principal, como la vista respecto á los colores, puesto que

(1) Contra la herejía de los arnaldistas que, afirmando que Dios obra por necesidad de su naturaleza, pretendían en el mismo hecho que quiere necesariamente cuanto quiere; toda vez que obra por su inteligencia y voluntad. Error posteriormente reproducido por los wiclefitas, luteranos, calvinistas y demas sectarios, que de cualquier modo han negado á Dios la libertad de obrar y por consiguiente la de querer.

(2) Como hace notar muy oportunamente el P. Nicolai, en Dios no hay consejo propiamente en cuanto á indagar ó inquirir lo que ha de hacer ó querer; sí empero en concepto de

determinacion ó resolucion á obrar esto ó aquello y de tal ó cual manera, lo cual es suficiente para salvar su libérrima voluntad, escluyendo de ella toda idea de necesidad.

(3) La felicidad en general, aunque la cifremos en lo que no lo es; por cuanto nadie quiere ser desgraciado ó infeliz, y todos aspiramos á ser felices ó dichosos: no determinadamente nuestra verdadera felicidad ó bienaventuranza, que consiste en la vision y posesion de Dios, como se verá en la segunda parte.

es propio de su naturaleza la tendencia hácia ellos. Mas Dios quiere las cosas, que están fuera de él, segun que las mismas se refieren á su bondad, como á su último fin : y, cuando queremos un fin, no queremos necesariamente los medios, que á él conducen; á ménos que estos sean tales, que sin ellos no sea asequible el fin propuesto : al modo que queremos el alimento, queriendo conservar nuestra vida, ó la nave en el hecho mismo de querer cruzar el mar. Pero no así queremos por necesidad aquello, sin lo cual podemos obtener el fin, como un caballo para pasear; pues bien podemos andar sin él, y así de otras cosas análogas. De donde se infiere que, siendo perfecta la bondad de Dios, y pudiendo pasarse sin todo lo que existe fuera de él, puesto que nada extraño puede aumentar su perfeccion; *no es absolutamente necesario que Dios quiera otras cosas distintas de Él, aunque sí lo es que las quiera con una necesidad hipotética*; porque, supuesto que quiere, no puede dejar de querer, toda vez que su voluntad no puede cambiar.

Al argumento 1.º dirémos, que de que Dios quiera cuanto quiere desde toda la eternidad, no se deduce que lo quiera necesariamente, sino con una necesidad hipotética.

Al 2.º que, aunque Dios quiere necesariamente su bondad, no quiere así las cosas, que quiere por razon de esa misma bondad, la cual puede existir sin ellas.

Al 3.º que no es natural á Dios querer cosa alguna de las que no quiere por necesidad; pero tampoco le es innatural ó contra su naturaleza, sino que es voluntario (1).

Al 4.º que algunas veces una causa necesaria tiene relacion (*habitud*) no necesaria con algun objeto suyo, lo cual proviene de la imperfeccion del efecto, no por defecto de la causa : así la virtud del sol tiene relacion no necesaria respecto de algunos de los fenómenos, que vemos producirse en la tierra eventual-

mente; y la contingencia de esta relacion proviene, no de la imperfeccion de la potencia de este astro, sino de la del efecto, que no resulta necesariamente de su causa. Del mismo modo, si Dios no quiere necesariamente algo de lo que quiere, no debe atribuirse esta contingencia á defecto de su voluntad, sino al de las cosas, que él quiere, (*volita*) y que por su naturaleza son defectuosas : las que son tales, que sin ellas puede subsistir perfectamente la bondad de Dios; siendo ese defecto anejo esencialmente á todo bien creado (2).

Al 5.º que una causa, que por sí misma es contingente, conviene que sea determinada por otra cosa exterior al efecto; pero la voluntad divina, que es necesaria por sí misma, se determina á sí mismo al objeto querido, en órden al cual tiene relacion no necesaria.

Al 6.º que, así como el ser de Dios es necesario en sí mismo, tambien su querer y su saber; pero la ciencia de Dios tiene una relacion de necesidad con sus objetos, y no así su voluntad en órden á los suyos. (*ad volita*) Esta diferencia consiste en que la ciencia se tiene de las cosas, segun que están en el sujeto que las conoce; miéntras que la voluntad se compara á las cosas, segun son en sí mismas. Ahora bien : todas las cosas tienen un ser necesario, en cuanto están en Dios; mas no le tienen con necesidad absoluta, consideradas cuales son en sí mismo, de manera que sean por sí mismas necesarias; síguese pues que todo lo que Dios sabe, lo sabe necesariamente; mas no todo lo que quiere, lo quiere por necesidad.

#### ARTÍCULO IV. — La voluntad de Dios es la causa de los seres? (3)

1.º Parece que la voluntad de Dios no es la causa de las cosas : porque San Dionisio dice (De div. nom. c. 4) que « así como nuestro sol, sin razonar y sin » preeleccion, sino que por su propio ser » ilumina á todos los seres capaces de par-

(1) Lo voluntario se opone á lo natural, cuando se trata de actos, en cuanto los naturales suponen cierta necesidad instintiva al ménos, no compatible con la perfecta voluntariedad, ó más bien, con el voluntario libre, como se espondrá al tratar de lo voluntario é involuntario.

(2) Que empieza, al serlo; y termina ó puede dejar de

ser, ya por su propia condicion intrínseca de ser creado, ya en virtud de la potencia misma creadora, que puede destruirlo ó alterarlo.

(3) Tambien en este artículo se refuta indirectamente á los arnaldistas. V. nota 1, pág. 172.

» ticipar de su luz; del mismo modo el » bien divino por su propia esencia irradia » su bondad á todo lo que existe». Es así que todo lo que obra con voluntad, obra con raciocinio y preeleccion : luego Dios no obra por su voluntad, y por consiguiente no es ella la causa de los seres.

2.º Lo que existe por su esencia, es lo primero en cualquier orden (1) : así la primera de todas las sustancias ígneas es lo que es fuego por su esencia. Pero Dios es el primer agente, y como tal es agente por su esencia, que es su naturaleza; y así obra por su naturaleza, y no por su voluntad. Luego la voluntad divina no es causa de las cosas.

3.º Todo lo que es causa de una cosa, por lo que la constituye tal, es causa por naturaleza y no por voluntad : como el fuego es causa del calor, porque es cálido; pero el arquitecto es causa de la casa, porque quiere construirla. San Agustín dice (De doct. christ. l. 1, c. 31) que « existimos, porque Dios es bueno». Luego Dios es causa de los seres por su naturaleza, y no por su voluntad.

4.º Una sola cosa tiene solo una causa; y la causa de las cosas creadas es la ciencia de Dios, según lo dicho (C. 14, a. 8) : luego la voluntad de Dios no debe ponerse como causa de las cosas.

Por el contrario : se ha dicho (Sap. 11, 26) : *Cómo podría permanecer cosa alguna, si tú no hubieras querido?*

**Conclusion.** *Debe afirmarse que la voluntad de Dios es causa de las cosas; y que Dios obra por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza.*

Responderémos que es necesario decir que la voluntad de Dios es la causa de los seres, y que Dios obra por su voluntad y no por necesidad de su naturaleza, como opinaron algunos. Lo cual podemos demostrar de tres maneras : 1.ª Por el orden mismo de las causas agentes : pues, obrando la inteligencia y la natu-

raleza por un fin, como lo prueba Aristóteles (Phys. l. 2, test. 49), es necesario que una inteligencia superior predetermine al agente natural el fin y los medios necesarios para el fin; como el arquero predetermina á la flecha su blanco y movimiento (2). Por consiguiente es necesario que el que obra con inteligencia y voluntad, sea anterior al que obra por naturaleza; y, puesto que Dios es el primero en el orden de los agentes, debe obrar precisamente por su inteligencia y voluntad. 2.º Por la naturaleza del agente natural, del cual es propio producir un solo efecto; puesto que la naturaleza obra constantemente de un solo y mismo modo, á ménos que encuentre un obstáculo (3) : y esto porque obra siempre, según lo que ella es, é ínterin permanece tal, no produce sino igual efecto; pues todo agente natural tiene determinado ser. Por consiguiente, no estando determinado el ser divino, sino que contiene en sí toda la perfección de ser; no es posible que obre por necesidad de naturaleza, á no ser en el caso de que produjese algún efecto indeterminado é infinito en ser : lo que es imposible, como ya se ha demostrado (C. 7, a. 2). No obra pues por necesidad de naturaleza, sino que todos los efectos determinados, de los cuales es causa, proceden de su infinita perfección, según la determinación de su voluntad é inteligencia. 3.ª Por la disposición de los efectos en orden á la causa. Los efectos proceden de la causa, que los produce, según que preexisten en ella; porque todo agente produce su semejante. Pero los efectos preexisten en la causa, según la manera de ser de la causa misma. Por lo tanto, siendo el ser divino su mismo entender, los efectos preexisten en él á modo de inteligibles, y así es como proceden de él, y consiguientemente de una manera voluntaria; porque á la voluntad pertenece la propensión á ejecutar lo que la inteligencia

(1) « Lo primero en todo género ó en cualquier género es aquello, por lo que y para quien son todas las cosas, que es solo Dios. Lo primero en cada género ó en algún género únicamente es lo primero en la razón ó concepto de determinado género de entes, como el sol entre los astros del sistema solar, ó el oro entre los metales ». Signoriello (*Lectio Peripateticum*).

(2) En algunas ediciones se halla (*modus*) modo, en vez de *motus*; y podría traducirse *direccion*, ó quizá mejor, *rapidez* :

pero los más dan la preferencia unánime á la adopción de *motus*, á que acomodamos nuestra versión.

(3) Así la leche arrojada sobre un leño encendido produce un carbon negro, y no blanco como es ella, á causa de la disposición del recipiente, que contraría el efecto del agente, en conformidad con este otro axioma filosófico : *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*, que no debe olvidarse en casos análogos.

ha concebido. Luego *la voluntad de Dios es causa de los seres.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Dionisio no ha tenido la intencion de escluir de Dios por esas palabras la eleccion en absoluto (*simpliciter*), sino relativamente (*secundum quid*), esto es, en cuanto no comunica su bondad á algunos seres solamente, y sí á todos (1); pues-to que la eleccion importa cierta discrecion.

Al 2.º que, siendo la esencia de Dios su entender y querer, por lo mismo que obra por su esencia, se deduce que obra por modo de inteligencia y voluntad.

Al 3.º que lo bueno es el objeto de la voluntad. Cuando se dice pues que « existimos, porque Dios es bueno », esto significa que su bondad es el motivo, que le induce á querer todas las demas cosas, segun lo dicho (C. 2, a. 2, al 2.º)

Al 4.º que aún en nosotros un solo y mismo efecto tiene por causa la ciencia, como dirigiendo la inteligencia en la concepcion de la forma de su obra, y la voluntad, como impetrando (*impetrans*); porque la forma, tal como se halla solo en la inteligencia, no es determinada á ser ó no ser de hecho sino por la voluntad. Por lo cual el entendimiento especulativo nada tiene que ver con la ejecucion: la potencia es la causa ejecutora, porque designa el principio inmediato de la accion. Pero todo esto en Dios es una misma cosa.

#### ARTÍCULO V. — Debe asignarse alguna causa á la voluntad de Dios? (2)

1.º Parece que debe asignarse alguna causa á la voluntad de Dios: porque

San Agustin esclama (Qq. l. 83, q. 46): « Quién se atreverá á decir que Dios ha hecho sin razon (3) todas las cosas? Es así que para un agente voluntario la razon de su operacion es tambien la causa de querer. Luego la voluntad de Dios tiene alguna causa.

2.º A las cosas, que son hechas por un agente, que quiere algo sin causa alguna, no se las puede asignar otra causa que la voluntad del que quiere. La voluntad de Dios es la causa de todos los seres, como se ha probado (a. 4). Si pues no hay causa alguna de su voluntad, no es posible asignar á todas las cosas naturales otra causa que la sola voluntad divina; y así todas las ciencias, que aspiran á designar las causas de algunos efectos, serían vanas é inútiles: lo cual parece inconveniente. Luego debe asignarse alguna causa á la voluntad divina.

3.º Lo que hace un agente, queriéndolo sin causa alguna, depende de su simple voluntad. Si pues la voluntad de Dios no tiene causa alguna; síguese que todo lo que se hace, depende de su simple voluntad, sin reconocer otra causa alguna: lo cual es inadmisibile.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 28): « Toda causa eficiente es mayor que su efecto; y, como nada hay más grande que la voluntad de Dios, no debe buscarse causa alguna de ella ».

**Conclusion.** *La voluntad de Dios no reconoce causa de modo alguno.*

**Responderémos, que la voluntad de Dios no reconoce causa bajo ningun concepto.** En efecto: debemos notar que, como la voluntad subsigue al entendimiento, del mismo modo influye la causa

(1) En proporcion á su naturaleza y circunstancias.

(2) Hablando en la 1.ª p. q. 19, a. 5 el Santo Doctor de la causa física y a priori, en la que disputa ó inquiere *Utrum debet assignari á la voluntad divina alguna causa*, es evidente que no se trata en tal lugar de la causa moral, que es la que afecta á la predestinacion, y sobre cuya causa erraron los Pelagianos y Semipelagianos, estableciéndola en las virtudes naturales ó en los méritos adquiridos por virtud propia del hombre; los Pelagianos en sentido absoluto, y los Semipelagianos en cuanto á merecer el *initium fidei*. Dicho se está con esta creencia, que en tal cuestion tampoco préjuzga el Santo la controversia escolástica de si la *predestinacion inadecuada* á la gloria se verifica *post prescisa merita gratia*.

Ya advertirémos, al tratar de esta materia en el lugar correspondiente, que la causa eficiente de la predestinacion es el decreto ó voluntad de Dios de dar la gracia y la gloria, la

final es la gloria del mismo Dios, la *meritoria eterna* los merecimientos de Jesucristo, y la *eterna*, al ménos en el *orden de ejecucion*, los méritos naturales del predestinado.

La voluntad de Dios es pues la causa primera de todas las cosas, segun resulta de la natural ilacion lógica del artículo anterior al presente.

(3) No porque no haya causa asignable á la voluntad de Dios, que lo es de todo cuanto hace y hacer pudiera, hay razon para deducir que quiere sin razon; pues quiere por consideracion ó razon del fin y del orden lo conducente al orden y al fin, y lo quiere « segun el consejo de su voluntad », como repite con cierta marcada insistencia San Pablo (Eph. 1, 5 etc.); y no simplemente por su voluntad en el sentido erróneo, que algunos pretendieran, entendiendo por simple voluntad una voluntad arbitrariamente irracional.

en el que quiere, para que quiera, que en el que entiende, para que entienda. Ahora bien : en el entendimiento sucede que, si conoce separadamente el principio y la conclusion, el conocimiento de aquel es causa del de esta : mas si el entendimiento viese la conclusion en el principio mismo, percibiendo ambas cosas con una sola intuicion ; el conocimiento de la conclusion no tendría entonces por causa en él la inteligencia de los principios, porque una cosa no es causa de sí misma : pero sí conocería que los principios son las causas de la conclusion. Lo mismo sucede respecto de la voluntad, para la cual el fin es á los medios, lo que para la inteligencia son los principios en orden á las conclusiones. De donde resulta que, si uno quiere algun fin por un acto, y por otro los medios á él conducentes ; la voluntad del fin será para él la causa de que quiera los medios : pero, si por un solo acto quiere el fin y los medios, no sucederá lo mismo que en el caso anterior ; porque una cosa no es causa de sí misma : sin que por eso deje de ser cierto que quiere ordenar los medios al fin. Como Dios conoce en su esencia todas las cosas por un solo acto, así tambien por un solo acto quiere todas las cosas en su bondad. Por consiguiente, así como en Dios el entender la causa no es la causa de entender los efectos, sino que él mismo entiende los efectos en la causa ; de igual modo aspirar al fin no es en él causa de querer los medios relativos al fin ; y sin embargo quiere ordenar al fin los medios, que á él conducen. Luego quiere que tal cosa sea por consideracion á tal otra ; mas no es esta la causa de que quiera aquella (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad de Dios es razonable, no porque sus voliciones tengan una causa, sino en cuanto quiere que una cosa sea por relacion á otra.

Al 2.º que, queriendo Dios que los

efectos sean de tal modo que resulten de causas ciertas, observándose así siempre el orden, que ha establecido en las cosas ; no es supérfluo indagar para estos efectos otras causas que la voluntad de Dios ; lo sería no obstante, si se buscasen otras causas como primeras y no dependientes de la voluntad divina. En conformidad con esto dice San Agustin (De Trin. l. 3, c. 2) : « Plugo (2) á la vanidad de algunos filósofos atribuir los efectos contingentes á otras causas ; porque no podían ver con perfeccion la causa, que es superior á todas las demas, es decir, la voluntad de Dios ».

Al 3.º que, puesto que Dios quiere que los efectos existan por sus causas ; cuantos efectos presuponen algun otro, no dependen únicamente de la voluntad de Dios, sino tambien de alguna otra causa. Mas los efectos primeros dependen tan solo de la voluntad de Dios : que es como si dijéramos, que Dios ha querido que el hombre tenga manos para servir á su inteligencia en la ejecucion de sus diversas obras ; que tuviera una inteligencia, para darle el carácter de hombre ; y que fuese así hombre, para que gozase de él, ó para que fuese el complemento del universo. Todos estos fines no pueden en verdad reducirse á otros fines ulteriores creados ; y por eso mismo dependen simple y únicamente de la voluntad de Dios, sin que esto obste á que otros dependan ademas de una serie de causas diferentes.

#### ARTÍCULO VI. — Se cumple siempre la voluntad de Dios ?

1.º Parece que la voluntad de Dios no se cumple siempre : porque San Pablo dice (I. Tim. 2, 4) que *Dios quiere que todos los hombres se salven, y que lleguen al conocimiento de la verdad* ; lo cual no sucede así : luego la voluntad de Dios no se cumple siempre.

2.º La voluntad es al bien, lo que la

(1) Nos permitimos interpretar, más bien que traducir, las dos frases del texto, que literalmente apénas serían inteligibles, dado su correlativo carácter y forma de adversativas : *vult ergo hoc esse propter hoc ; sed non propter hoc vult hoc*. En cuanto á la legitimidad de nuestra interpretacion, cúmplenos observar está autorizada por el competente dictámen del P. Nicolai, acorde con los más célebres y respetados comenta-

ristas.

(2) En varios ejemplares de la citada obra de San Agustin encuéntrase reemplazado *placuit* por *licuit*, pudo ó se permitió. Mas no vemos adoptada tal sustitucion en código alguno ó edicion de la *Suma Teológica* ; observacion que ya dejó consignada en sus anotaciones el concienzudo P. Rubens.

ciencia á la verdad (1). Dios sabe todo lo que es verdadero. Luego quiere todo lo que es bueno. Sin embargo no todo lo que es bueno, se hace; porque hay muchas cosas buenas, que pueden hacerse y no se hacen. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

3.º Aunque la voluntad divina es la primera causa, no excluye las causas intermedias, como se ha dicho (a. 5). Pero el efecto de la causa primera puede ser impedido por defecto de una causa segunda; así como la facultad, que tenemos, de movernos puede ser contrariada por la debilidad de las piernas. Luego tambien el efecto de la voluntad divina puede ser frustrado por defecto de las segundas causas. Por lo tanto la voluntad de Dios no se cumple siempre.

Por el contrario, se dice en los Salmos: *Dios hizo todo cuanto quiso* (Ps. 113, 13).

**Conclusion.** *Siendo la voluntad de Dios la causa más universal de todas, es preciso que se cumpla siempre.*

**Responderémos,** que es necesario que la voluntad de Dios se cumpla siempre. Para demostrarlo, observaremos que, siendo el efecto semejante en su forma á la causa, que lo produce; es menester razonar sobre las causas eficientes del mismo modo que sobre las causas formales. Ahora bien: en las formas se verifica que, aunque algun efecto pueda discrepar de cierta forma particular, no puede sin embargo separarse de la forma universal: así puede existir algo que no es hombre, ó vivo; mas no algo, que no sea ente. La misma observacion es aplicable á las causas eficientes: porque algun efecto puede ser producido fuera del orden de tal ó cual cosa particular; mas no fuera del orden de alguna causa universal, que comprende en sí todas las causas particulares: porque, si alguna causa particular no produce su efecto; es porque ha sido impedida en su accion por

otra causa particular, la cual se halla comprendida bajo la causa universal. Por consiguiente de ningun modo puede un efecto sustraerse al órden de la causa universal: lo cual es notorio aun en los seres corporales; porque puede impedirse que alguna estrella no produzca su efecto; pero cualquier efecto, que se siga de causa corpórea impediende en los seres corporales, conviene que se reduzca por algunas causas intermedias á la influencia (*virtutem*) universal del primer ciclo (2). Por lo tanto, puesto que la voluntad de Dios es la causa universal de todos los seres, es imposible que no produzca su efecto: y de consiguiente el ser, que parece sustraerse de ella bajo un concepto, recáe en la misma bajo otro. Así el pecador, que, cuanto es de su parte, se separa de la voluntad divina pecando, recáe bajo su accion, siendo castigado por su justicia.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella espresion del Apóstol: *Dios quiere que todos los hombres sean salvos*, etc. (3), puede entenderse de tres modos: 1.º Interpretando en esa frase cierta justa distribucion en este sentido: « Dios quiere » que se salven todos los hombres, que se » salvan; no porque haya hombre algu- » no, que no quiera que se salve, sino en » cuanto nadie consigue la salvacion, que » Dios no quiera que la obtenga », como dice San Agustin (De Prædest. Sanct. l. 1, c. 8; y Enchir. c. 103). 2.º Mediante una distribucion por géneros de individuos (*pro generibus singulorum*), y no por individuos de cada género (*pro singulis generum*); significando entouces esta frase que « Dios quiere que haya » individuos, que se salven, de toda clase » de estados, hombres y mujeres, judíos » y gentiles, grandés y pequeños; pero » no todos los de cada estado ». 3.º Segun San Juan Damasceno (De fide orth. l. 2, c. 29), deben entenderse de la voluntad antecedente, y no de la consiguiente (4). Esta distincion no se refiere á

(1) En cuanto á sus respectivos objetos considerados en sí mismos: mas no en su relacion con el sujeto: pues la ciencia ó el inteligente se apropia y hace suya la verdad, que viene así á estar en él, mientras que el bien no se asimila á la voluntad ó al volente, permaneciendo siempre fuera de él: ó en otros términos, « el entendimiento tráe á sí su objeto, y la voluntad es movida ó llevada al suyo, como saliendo de sí atraída por él ». Así el P. Nicolai.

(2) Los peripatéticos asignaban el primer ciclo como causa

universal del movimiento de todos los cuerpos inferiores.

(3) Calvino en sus arrebatos de impiedad llegó á decir que Dios crió al género humano con destino á perpétua condenacion; siendo este su principal designio, al crearlo.

(4) Llama á la primera voluntad de bondad y misericordia, y á la consecuente voluntad de justicia; interpretacion que el jansenismo intentó desvirtuar ó dar al olvido con la buena fe y rectos fines, que pueden suponerse.

la voluntad misma de Dios, puesto que para ella no hay ántes ni despues; sino á las cosas, que son su objeto (*ex parte volitorum*).

Para entenderlo bien, debe notarse que Dios quiere cada cosa en razon de lo que en ella hay de bueno: pero la cosa considerada primordialmente en sí misma y de una manera absoluta, puede ser buena ó mala; y mudar despues de carácter, cuando se la considera con alguna adición ya adjunta á ella. Así es bueno, absolutamente hablando, que el hombre viva, y malo que se le prive de la vida: pero, si el tal hombre es homicida ó peligroso á la sociedad; dada esta cualidad, es bueno quitarle la vida, y malo el que viva. Puede pues decirse que un juez justo quiere antecedentemente que todo hombre viva, pero consecuentemente quiere que el homicida sea ajusticiado. Igualmente Dios quiere con voluntad antecedente que todo hombre se salve, mas con voluntad consecuente quiere que algunos se condenen segun la exigencia de su justicia. No por esto sin embargo lo que nosotros queremos con voluntad antecedente, lo queremos de un modo absoluto, sino solo bajo alguna hipótesis; toda vez que la voluntad se refiere á las cosas, segun lo que son en sí mismas, y en sí mismas tienen existencia particular. Hé aquí por qué queremos absolutamente, lo que queremos, despues de haber considerado todas las circunstancias particulares determinantes, lo cual es querer con voluntad consecuente: y así se puede decir que un juez justo quiere absolutamente que el homicida sea decapitado; mas bajo otro concepto quisiera que viviese, es decir, en cuanto es

un hombre: por cuya razon esta manera de querer puede ser llamada más bien veleidad que voluntad absoluta. Así es evidente que todo lo que Dios quiere absolutamente (1), se realiza; aunque lo que quiere con voluntad antecedente, no llegue á tener efecto.

Al 2.º que el acto de la facultad de conocer se verifica, segun que el objeto conocido está en el sujeto que lo conoce; miéntras que el de la potencia apetitiva se refiere á las cosas, segun lo que son en sí mismas. Todo lo que puede tener razon de ente y de verdadero; está virtualmente en Dios; mas no así existe todo en las criaturas. Por lo cual Dios conoce todo lo verdadero; y no quiere todo lo bueno, sino en tanto que se quiere á sí propio, en quien todo bien existe virtualmente.

Al 3.º que la causa primera no puede ser privada de su efecto por la falta de una causa segunda, sino en tanto que aquella no sea universalmente primera y comprensiva de todas las causas; por que, siéndolo, de ningun modo podría el efecto eludir su eficacia: y en tal caso precisamente se halla la voluntad de Dios, como queda dicho poco há.

#### ARTÍCULO VII. — La voluntad de Dios es mudable? (2)

1.º Parece que la voluntad de Dios es mudable: porque dice el Señor (Gen. 6, 7): *Me pesa de haber hecho al hombre*; y el que se arrepiente de lo que ha hecho, tiene una voluntad mudable. Luego lo es la de Dios.

2.º Jeremías dice en nombre del Señor (Jer. 18, 7 y 8): *Yo hablaré contra una*

(1) Ó con voluntad consecuente, segun lo ya espuesto.

(2) Contra la blasfemia é insensata impiedad de Calvino, quien, al enseñar que con frecuencia se halla contradicción entre la ley y la voluntad de Dios, pretendia implícita pero harto ostensiblemente ser variable la divina voluntad; poniendo en pugna con sus decretos voluntarios y á veces condicionales las decisiones ulteriores, no siempre acordes con aquellos literalmente considerados, en virtud de no haberse verificado las condiciones, á que en su infinita sabiduría y pródigos designios inscrutables asociára su puntual realizacion. Claro es que, no suponiendo hipotéticas ciertas determinaciones decretadas por Dios y que no tuvieron cumplimiento, aparece á primera vista un cambio de voluntad incompatible con su inmutabilidad. Cuando Jonás anuncia en nombre de Dios la próxima demolición de Nínive, si sus habitantes no previniesen con la penitencia la ejecución de aquella terrible amenaza; dónde está aquí la contradicción? cuál es el cambio de la voluntad divina, que ostensiblemente no era otra que la

del arrepentimiento y consiguiente perdón de aquel pueblo culpable? Mas la jactanciosa presunción impia del heresiarca no le permitió advertir que era él, quien se ponía en ridícula contradicción con el sentido comun y hasta consigo mismo; porque, como muy oportunamente hace notar el P. Capponi, la esplendente luz de la verdad era escesivamente vivida, para que no ofuscarse la mirada de antillo, con que escudriñaba las Escrituras Santas en busca de imaginarias paradojas, allí donde el protestantismo inconsecuente nos pregona ser todo patente á la razon privada. Hé aquí por otra parte uno de los rasgos característicos de la prevision y acierto, con que el Angel de las escuelas ha sabido proveer á los Doctores católicos con la anticipacion de algunos siglos de armas decisivas, con que desenmascarar pudiesen la mala fé de los novadores, y reducir á ignominiosa impotencia sus argumentos contra el dogma católico, tan opuestos á la razon y al buen sentido, como destituidos de todo fundamento bíblico y aun histórico.



nacion y contra un reino, para desarraigarlo y destruirlo y malrotarlo : pero, si aquella nacion se arrepintiese de su mal ; yo me arrepentiré tambien sobre el mal, que he pensado hacer contra ella. Luego Dios tiene voluntad mudable.

3.º Todo lo que Dios hace, lo hace voluntariamente. Mas no hace siempre lo mismo ; pues hubo un tiempo, en que mandó observar las ceremonias legales, y despues las ha prohibido. Luego tiene voluntad mudable.

4.º Dios no quiere necesariamente lo que quiere, segun se ha probado (a. 3). luego puede querer y no querer una misma cosa. Ahora bien : todo ser que puede optar entre cosas opuestas, es mudable segun la voluntad ; como el que puede ser y no ser, lo es en cuanto á la sustancia, y lo que puede estar y no estar aquí, es mudable segun el lugar. Luego la voluntad de Dios es mudable.

Por el contrario, (Núm. 23, 19) : *Dios no es como el hombre, para que mienta ; ni como el hijo del hombre, para que se mude* (1).

**Conclusion.** *Siendo invariables la sustancia y la ciencia de Dios, su voluntad es necesaria y absolutamente inmutable.*

**Responderémos** que la voluntad de Dios es de todo punto inmutable. Debemos notar acerca de esto que hay diferencia entre mudar la voluntad y querer la mutacion de algunas cosas ; porque se puede, permaneciendo inalterable la misma voluntad, querer que una cosa se realice de presente, y que despues tenga lugar su contraria. Habría mudanza en la voluntad, cuando uno empezase á querer lo que ántes no queria, ó á dejar de querer lo que ha querido ; lo cual por cierto no puede suceder sino presupuesta una mudanza, ya por parte del conocimiento, ó ya acerca de la disposicion de la sustancia del mismo volente. Teniendo pues la voluntad por objeto el bien, puede uno comenzar á querer de nuevo una cosa de dos maneras : 1.º porque de nuevo empieza á ser bueno aquello

para él, lo cual supone un cambio en el sujeto ; cual sucede, cuando, al sentir el frio, comienza á ser bueno sentarse junto al fuego, no siéndolo ántes ; 2.º porque comienza á conocer la bondad de un objeto, que habia ignorado hasta entónces ; pues tomamos consejo, para saber lo que es bueno con relacion á nosotros. Mas ya queda demostrado (C. 9, a. 1, y C. 14, a. 5), que tanto la sustancia como la ciencia de Dios son absolutamente *inmutables ; luego no puede ménos de serlo asimismo su voluntad.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras del Señor deben entenderse metafóricamente *proferidas*, á imitacion de nuestra manera de hablar ; porque, cuando tenemos arrepentimiento, destruimos lo que hemos hecho : lo cual por otra parte no arguye cambio en la voluntad ; puesto que bien puede un hombre, sin cambiar de voluntad, querer hacer una cosa con la simultánea intencion de destruirla despues. Así, comparando la accion de Dios con la nuestra, se dice que se arrepintió ; lo cual significa que destruyó al hombre que habia formado, esterminándolo de la superficie de la tierra por las aguas del diluvio.

Al 2.º que, siendo la voluntad de Dios la causa primera y universal, no escluye las causas segundas, que tienen la virtud de producir ciertos efectos. Mas, no teniendo estas causas segundas la misma potencia que la causa primera, hay en la virtud y en la ciencia y voluntad de Dios muchas cosas, que no son en modo alguno del dominio de las causas inferiores : tal es la resurreccion de Lázaro ; de modo que el que no se fijase más que en las causas segundas ; hubiera podido decir : « Lázaro no resucitará » ; mas, elevándose hasta la causa primera, es decir, hasta Dios, pudo decir : « Lázaro resucitará ». Dios quiere estas dos cosas, esto es, quiere algunas veces que una cosa se realice por obra de alguna causa segunda, pero que sin embargo no

(1) Estas palabras, puestas por Dios en los labios del pseudoprofeta Balaam, altamente interesado en obedecer á Balaac, quien le manda maldecir al pueblo de Dios, y que sin embargo le bendice á su pesar, son toda una demostracion de la variabilidad del hombre, bien así como de la ineluctable voluntad del Señor, á cuya irrevocable decision en vano se

resiste la obstinacion humana ; y forman maravilloso contraste con el presagio de Jonás citado en la nota anterior y con las frases de Jeremias aducidas en el argumento 2.º, que por sí solas bastarian á explicar y conciliar las ilusorias contradicciones entre los decretos y el proceder de Dios, tan rebuscadas por Calvino.

llegue á efectuarse segun la causa superior, y recíprocamente. Es preciso pues reconocer que Dios anuncia á veces que una cosa será, segun que se halla en el órden de las causas inferiores, por ejemplo; atendida la disposicion de la naturaleza ó la consideracion de los méritos; pero que no tiene efecto, porque la causa superior, que es la voluntad divina, ordena lo contrario: así, cuando el Señor predijo á Ezequías (Is. 38, 1): *Dispon tu casa, porque morirás y no vivirás*, el suceso no confirmó esta prediccion; porque de toda la eternidad habia decidido en esto de distinto modo la ciencia y voluntad de Dios, que es inmutable. Por lo cual dice San Gregorio (Mor. l. 16, c. 4 y 5) que «Dios cambia su sentencia (1), sin cambiar el consejo de su voluntad». Así pues lo que dice Dios, *yo haré tambien penitencia*, debe entenderse metafóricamente, para acomodarse á nuestro lenguaje; porque, cuando un hombre no realiza sus amenazas, parece que se arrepiente.

Al 3.º que este razonamiento no prueba que la voluntad de Dios sea mudable, sino que quiere la mutacion de las cosas.

Al 4.º que, aunque no sea absolutamente necesario que Dios quiera algo, lo es sí no obstante hipotéticamente á causa de la inmutabilidad de su voluntad, como queda dicho (a. 3).

**ARTÍCULO VIII.—La voluntad de Dios impone necesidad á las cosas (volūtis) que ella quiere? (2).**

1.º Parece que la voluntad de Dios impone necesidad á las cosas por ella queridas: porque San Agustin dice (Enchir. c. 103): «Nadie se salva, sino aquel» que Dios ha querido que se salve: y «por lo tanto es menester que le roguemos, para que quiera; puesto que si él lo quiere, será necesario que así se verifique».

2.º Toda causa, que no se puede impedir, produce necesariamente su efecto: porque «áun la naturaleza obra siempre

» lo mismo, si nada se la opone» (Phys. l. 2, test. 84). No se puede impedir que se cumpla la voluntad de Dios; pues San Pablo ha dicho (Rom. 9, 19): *Quién resiste á su voluntad?* Luego la voluntad de Dios impone necesidad á las cosas, que ha querido.

3.º Todo lo que es necesario por algo antecedente, lo es en absoluto, como es necesario que el animal muera, porque está compuesto de elementos contrarios. Pero las criaturas se refieren á la voluntad divina como á algo anterior, de donde les proviene la necesidad, puesto que la proposicion condicional siguiente es verdadera: «Si Dios quiere una cosa, ella existe»; y toda proposicion condicional verdadera es necesaria. De donde se sigue que todo lo que Dios quiere, es absolutamente necesario.

Por el contrario: todo lo bueno, que se hace, quiere Dios que se haga. Si pues su voluntad hace necesarias las cosas, que quiere; síguese que todas las cosas buenas se ejecutan por necesidad: lo cual destruye el libre albedrío, el consejo y otras cosas semejantes.

**Conclusion.** *La voluntad divina hace necesarias algunas de las cosas, que ella quiere, aquellas que hace depender de causas necesarias; mas deja contingentes los efectos, á que tiene asignadas causas contingentes.*

**Responderémos que la voluntad divina impone necesidad á ciertas cosas, que quiere; mas no á todas.**

Algunos han querido asignar como razon de esta diferencia las causas medias, fundándose en que las cosas, que Dios hace mediante causas necesarias, son necesarias; y las que hace por causas contingentes, son contingentes. Mas este razonamiento no satisface por dos razones: 1.ª Porque el efecto de alguna causa primera es contingente por la interposicion de una causa segunda, en razon á que es frustrado el efecto de aquella por defecto de esta segunda causa, como el defecto de una planta hace ineficaz la virtud germinadora del sol: no hay empero de-

(1) Otros leen *rem*, la cosa.

(2) Contra el error herético de Juan Wiclef, que atribuía cuanto sucede á la necesidad, estableciendo así el fatalismo. El Concilio de Constanza condenó sus pestilentes doctrinas, declarando notoriamente heréticos varios de los 45 artículos

allí examinados, como reprobados por los SS. Padres, unos erróneos, otros escandalosos y blasfemos, algunos mal sonantes á los católicos oídos, y muchos en fin temerarios y sediciosos; concluyendo por condenarle como hereje y mandando exhumar y quemar sus huesos.

fecto alguno de causa segunda capaz de impedir el efecto de la voluntad de Dios (1). 2.º Porque, si la distincion entre lo contingente y lo necesario no se refiere más que á las causas segundas, síguese que esto tiene lugar fuera de la intencion y de la voluntad de Dios: lo cual repugna. Y por lo tanto está mejor dicho que eso es debido á la eficacia de la voluntad divina: porque, cuando una causa es eficaz en su acción, el efecto se sigue, no solamente en cuanto á su existencia, sino aun en cuanto á su manera de realizarse ó de ser; pues de la debilidad de la virtud activa fecundante proviene que el hijo nazca desemejante á su padre en los accidentes, que pertenecen á la manera de ser. Mas, siendo la voluntad divina soberanamente eficaz; síguese que no solamente lo que Dios quiere sucede, sino que ademas se efectúa de la manera como él quiere que se haga. Ahora bien: Dios quiere que unas cosas se realicen necesariamente y otras de un modo contingente, á fin de que exista en las cosas el órden para complemento ó perfeccion del universo: por lo cual ha sometido ciertos efectos á causas necesarias é indefectibles, que los producen necesaria-

mente; y ha subordinado otros á causas contingentes defectibles, de las que suceden contingentemente los efectos (2). Por lo tanto los efectos queridos por Dios no son contingentes, porque lo son las causas próximas; sino que les asignó causas contingentes, porque quiso que contingentemente se produjeran ó realizáran.

Al argumento 1.º dirémos, que en estas palabras de San Agustín debe entenderse, no una necesidad absoluta, sino condicional; así pues es verdadera esta proposicion condicional: « Si Dios quiere » esto, es necesario que esto sea ó suceda ».

Al 2.º que de que nada se resiste á la voluntad de Dios, resulta que no solamente se hace lo que quiere que se haga; sino que se hacen contingente ó necesariamente las cosas, que él quiere que así se hagan.

Al 3.º que los seres posteriores tienen su necesidad de los anteriores conforme al modo de ser de estos: por consiguiénte las cosas, que se hacen por la voluntad de Dios, son necesarias como Dios quiere que lo sean, es decir, ó en absoluto ó solo condicionalmente: no son pues todas necesarias de una manera absoluta.

(1) 1.ª Dios, no solamente tiene razon de primer ente, sino tambien de primera causa respecto de las cosas criadas. Como primer ente, ó porque es primer ser, dependen de él todos los seres: porque es primera causa, depender deben de él todas las causas finitas ó criadas. De aquí se desprenden dos consecuencias: 1.ª que el influjo divino, que se llama concurso simultáneo, más bien corresponde á Dios como primer ente que como primera causa; puesto que su término es el ser de los efectos ó cosas, que comienzan á existir, el cual se refiere á Dios y depende de la esencia divina como participacion del primer ente: 2.ª que Dios, como causa primera, debe influir en las causas segundas en cuanto causas eficientes, y por consiguiénte sobre su acción; y que no basta que influya sobre sus efectos. Esto sin contar el grave inconveniente arriba apuntado, á saber: que, si Dios no obra sobre la misma causa segunda, determinando y aplicando sus fuerzas ó potencias, ó lo que es lo mismo, si la acción ó operacion actual de la causa segunda es un efecto propio y esclusivo de esta, y no depende ni es producida por Dios de ninguna manera; tendríamos un ser independiente de Dios, y un efecto real, que comienza á existir, sin recibir ni depender en nada de la causa primera.

2.ª Las causas segundas eficientes, segun Santo Tomás, se comparan á Dios, causa primera, como la causa instrumental á la principal, de manera que « debajo de Dios, que es la primera inteligencia y la primera voluntad, se colocan y ordenan todas las demas inteligencias y voluntades, como los instrumentos bajo el agente principal »: es así que la causa instrumental no obra ni produce efecto alguno sino en virtud de la mocion y acción previa de la causa principal, como se ve en los pinceles y en la mano, que no pintan, si no son movidos y aplicados á la acción por la voluntad; luego las causas segundas nada obran ni pueden obrar actualmente, si no son movidas y aplicadas á la operacion por Dios.

Cualquiera que sea el valor, que concederse quiera á esta razon, demuestra palpablemente que la existencia de la pre-

mocion física, aun con respecto á los actos libres de la voluntad, es una verdad para Santo Tomás. Escusado es añadir que el Santo Doctor establece y prueba la existencia de la premocion en cien lugares de sus obras, y esto con toda claridad y precision.

Corolarios: 1.º La premocion ó acción de Dios sobre la causa segunda completa y perfecciona la actividad ó eficiencia potencial de esta, comunicándole la actualidad segunda, que no tenia de sí.

2.º El término propio de la acción de Dios, que se llama premocion física, es la operacion actual de la criatura, operacion que procede á la vez de Dios como causa primera y actividad pura, y de la criatura como de causa segunda y actividad impura ó mista, que envuelve potencialidad y actualidad.

(2) Pudiera un criterio superficial adoptar como satisfactoria la esplicacion de la contingencia de las cosas ó efectos por la de sus causas segundas. Mas esto no pone enteramente á salvo la eficacia de la primera causa, ó sea, de la voluntad divina, aun respecto de lo sustancial en sus efectos; y mucho ménos en cuanto á su modo de ser producidos y de existir. El Santo Doctor asigna como causa de la contingencia la misma, que lo es de los efectos necesarios, la voluntad eficazísima de Dios; y no simplemente la condicion de la divina voluntad, en cuya virtud se hace lo que Dios quiere y como lo quiere, porque así lo exige la libertad absoluta de Dios en su querer y obrar, como pretende Scotus, llamando contingencia de la voluntad divina á esa misma libertad, que asigna él como *ratio* de toda contingencia. El Cardenal Cayetano no vacila en calificar de falsa esta opinion, y demuestra su falsedad, rebatiendo ademas las razones, en que la apoya el Doctor Sutil. Es lo cierto que, cuando ménos, debe desecharse como insuficiente; y basta, para convencerse de ello, confrontarla con la lucidísima y clara cuanto convincente del angélico Doctor, sencilla y categóricamente condensada en estas sus gráficas palabras: « asignó causas necesarias á efectos necesarios, y » causas contingentes á contingentes efectos. »

ARTÍCULO IX.—*Quiere Dios el mal?* (1)

1.º Parece que Dios tiene voluntad de las cosas malas: porque Dios quiere todo lo bueno, que sucede; y es bueno que haya cosas malas en sentir de San Agustín, que dice (Enchir. c. 96): «Aunque las cosas » que son malas, en cuanto son malas, no » sean buenas; sin embargo es bueno que » haya, no solamente cosas buenas, sino » también malas». Luego Dios quiere las cosas malas.

2.º San Dionisio dice (De div. nom. c. 4) que «el mal coopera ó concurre á la perfeccion del todo, esto es, del universo»; y San Agustín amplía el pensamiento, diciendo (Enchir. c. 10 y 11): «La universalidad de todos los seres produce una » admirable armonía, en la cual aun lo » que se llama mal, bien ordenado y colocado en el punto conveniente, hace » resaltar más y más por el contraste lo » bueno; de modo que sea más agradable » y digno de alabanza en su comparacion » con lo malo»: Dios quiere todo lo que contribuye á la perfeccion y á la belleza del universo, puesto que esto es lo que principalmente se propone de todas las criaturas. Luego Dios quiere las cosas malas.

3.º Que el mal sea hecho y que no lo sea, hé aquí dos cosas contradictoriamente opuestas: pero Dios no quiere que no se haga el mal; pues, realizándose ciertos males, su voluntad no siempre sería cumplida. Luego Dios quiere que se haga el mal.

(1) Contra las blasfemias heréticas y hediondas de Calvino y Melancton, el primero de los cuales repitió hasta la saciedad y de diversos modos en multitud innumerable de pasajes de sus escritos que «Dios, no solo quiere el mal moral, y lo » quiere eficazmente, sino que él es su autor, y quiere que » el hombre peque, y le instiga al pecado, y...» preciso era estuviese saturado de impiedad y aún de despecho, para vomitar tan horribles despropósitos: el segundo imputa á Dios expresamente el adulterio de David, la crueldad de Manlio y la traicion de Judas; de cuyos crímenes le hace tan cómplice y responsable, como le atribuye la conversion de San Pablo, en la cual no le era posible dejar de reconocer su intervencion eficazísima. Todas estas aberraciones fueron terminantemente anatematizadas por el Concilio Tridentino (Sess. 6, *Can.* 6).

No ménos victoriosa y fácilmente se refutan con la doctrina sentada en este artículo los errores de los antropomorfitas y demas secuaces antiguos y modernos del vetusto y desacreditado maniqueismo; que de su incapacidad, para esplicarse la existencia del llamado mal físico y natural, deducian la duplicidad de principios ó causas del mundo, atribuyendo al principio malo las enfermedades, los monstruos, las tinieblas, los bichos dañinos y en general los seres todos perjudiciales y malos, ó que nos lo parecen, y sobre todo los males afflictivos

Por el contrario, San Agustín dice (Qq. l. 83, q. 2): «Ningun hombre sabio » quisiera ser el autor de la degradacion » de su semejante, y Dios es » de más noble condicion que todo hombre sabio; » por lo cual ménos admisible es que Dios » sea el autor de la depravacion de un ser » cualquiera: sin embargo es autor de » algo, que se hace, el que quiere que se » haga». Segun esto nadie se pervierte, porque Dios así lo quiera; pues es sabido que cualquier mal hace peor al hombre. Luego Dios no quiere el mal.

*Conclusion.* Dios de ningun modo quiere el mal del pecado, el mal moral: mas no hay repugnancia en que de algun modo quiera el mal natural, que no es más que una imperfeccion de la naturaleza; ó el mal penal, queriendo algun bien, al que sean anejos ó adjuntos estos últimos males.

Responderémos que, siendo la razon del bien lo que constituye la naturaleza de lo apetecible, como queda dicho (C. 5, a. 1), y el mal opuesto al bien; es imposible que el mal en cuanto mal sea objeto del apetito natural, ni animal, ni intelectual, que es la voluntad. Sin embargo sucede que se apetece accidentalmente algun mal, como conducente á algun bien (2), y esto es harto notorio en cada uno de los apetitos. En efecto: un agente natural cualquiera no aspira á la privacion ni á la corrupcion; sino á una forma, que lleva adjunta la privacion de otra forma, y á la produccion de una cosa, que es la corrupcion de otra (3). Así

y penales. Dios no quiere de modo alguno el mal moral ó la culpa; pero permite y aún quiere el mal natural como accidental complemento del orden y belleza del universo, y el mal de pena como satisfaccion de su justicia y para la espiacion de la culpa. Tal es la doctrina de la Iglesia, resumida así en pocas palabras y al alcance de las más rudas inteligencias.

(2) «Dios ha permitido, para probarnos, que la ignorancia » y las pasiones echasen un velo sobre nuestro espíritu, y que » culpables errores deshonrasen nuestra libertad. Sin duda no » queremos el mal en cuanto mal; con todo, víctimas de tinieblas, que no hemos sabido disipar, de apetitos, que no » hemos tenido ánimo para dominar, ponemos el bien donde » no se halla, ó mejor dicho, lo separamos de su eterno y verdadero destino.» P. Monsabré (*Conf.* 9.ª de 1874). V. C. 5, a. 2, al 3.º

(3) Hutin ha dicho: «La corrupcion ó fermentacion putrida es pues evidentemente el fenómeno de los cuerpos orgánicos opuesto á la generacion; pero son dos fenómenos, que se necesitan y se mantienen reciprocamente: todo lo » engendrado está condenado á la putrefaccion, y todo lo que » se corrompe engendra.» *Man. de Fisic.*, ed. de Madrid, 1840.

el leon, que mata al ciervo, no se propone más que alimentarse; y no le mata únicamente por matarle: igualmente el impúdico no mira en la deshonestidad más que el placer, al cual va unida la deformidad de la culpa. El mal pues adjunto á un bien cualquiera es la privacion de otro bien: y no se apetecería jamás el mal, ni aun accidentalmente; si no se apeteciera el bien, con el cual va unido el mal, más vivamente que el bien, de que el mal nos priva.

Ahora pues: no hay bien, que Dios estime en más que su bondad misma, aunque quiera á la verdad algun bien más que tal otro. De donde resulta que *no quiere Dios de manera alguna el mal del pecado*, que destruye toda relacion con su divina bondad: *pero quiere el mal consistente en la imperfeccion de la naturaleza; ó el mal, que es un castigo, queriendo directamente algun bien, al que está unido*: así quiere el castigo, porque quiere la justicia; y quiere que haya cosas, que naturalmente se alteren, porque quiere mantener el orden de la naturaleza.

Al argumento 1.º dirémos, que segun algunos, aunque Dios no quiera el mal, sin embargo quiere que el mal exista ó se haga; porque, aunque el mal no sea bien, no obstante es bueno que el mal exista ó se haga. Pensaban de este modo, discuriendo

que las cosas, que son malas en sí mismas, se ordenan á algun bien; y suponian que este orden se cifraba en que se dice que (1) el mal existe ó sucede. Pero no es aceptable esta fórmula: porque el mal no se ordena al bien por sí propio, sino accidentalmente; pues el bien, que puede resultar del pecado, se halla fuera de la intencion del pecador: como en la intencion de los tiranos no entraba para nada la gloria, con que han brillado los mártires por su paciencia. Por lo cual no puede decirse que esa relacion al bien tenga lugar por lo que se dice, de « que sea un bien el que exista ó se ejecute el mal »; por que no se juzga una cosa por lo que solo le conviene accidentalmente (*per accidens*), y sí por lo que la compete por su naturaleza (*per se*).

Al 2.º que el mal (2) no contribuye á la belleza y perfeccion del universo, sino accidentalmente, segun lo dicho: y San Dionisio, al decir que el « mal coopera ó concurre á la perfeccion del universo », no se sirve de esta frase, sino para obtener una induccion contra el absurdo contra-puesto.

Al 3.º que, bien que se contrapongan como contradictorias estas dos proposiciones, que « el mal sea hecho y que no lo sea »; no por eso querer que el mal sea hecho y querer que no (3) lo sea,

(1) En algunas ediciones se halla aquí antepuesto *bonum est*, « es bueno que el mal exista ó suceda »; pero en casi todas encontramos omitidas esas dos palabras, que sin embargo parecen necesarias, ó muy justificadas por lo que precede y sigue.

(2) Es evidente que el mal, de que aquí se trata, es únicamente el natural ó físico, al que se refieren las palabras de San Agustin, y que él mismo determina diciendo (*illud, quod matum dicitur*) « lo que llamamos mal », y que no lo es en realidad, si se le compara con el mal moral. No es pues de estrañar que Santo Tomás sin contestacion directa y espresa el argumento basado en aquellas, como da solucion al aducido de San Dionisio; porque es harto obvia con su referencia á la solucion al 1.º

(3) No es lo mismo *querer* no (*velle non*) que *no querer* (*nolle* ó *non velle*): la primera de estas dos locuciones es afirmativa, por más que recaiga sobre un complemento negativo (*non fieri*) *no se haga*, y como tal no se opone contradictoriamente á la igualmente afirmativa (*velle fieri*) *querer se haga*, como dice muy bien el texto; pues *querer* algo, sea positivo ó negativo, siempre es *querer* positivamente. Cuestion gramatical, cuya solucion es sencillísima, con solo observar que en las lenguas de origen latino y por el genio mismo de su comun madre, la negacion precede siempre al verbo, á que se intenta afecte ó modifique: así el adverbio *no* (*non*) en la frase (*velle non fieri*) *querer no se haga* es modificativo de *fieri*, y de ninguna manera de *velle*. Sin duda por no tener esto presente, ó acaso por una distraccion no del todo disculpable, el anotador de la edicion francesa de Drioux advierte equivocadamente que *nolle* equivale á *velle non*, siendo así que, atendida la estructura latina y su carácter, lo equivalente de *nolle* es propiamente *non velle*; y esto le hace incurrir en el descuido de que *velle non* es negati-

tivo, desmintiendo inconsciente ó inadvertidamente la locucion espresa del texto mismo. Como no es este el único pasaje, en que aparecen contrapuestos los dos verbos *velle* y *nolle* (V. I.º II.º C. 6, a. 2, al 2.º), y por lo mismo la exactitud del lenguaje trasciende no poco á la recta inteligencia del pensamiento del Santo Doctor en los respectivos casos; harémos notar, aun á riesgo de ser tildados de impertinente insistencia, la inconveniente construccion (por cierto demasiado vulgar), que no pocos españoles suelen dar á una frase bastante análoga á la que nos ocupa, y cuya rectificacion contribuirá indudablemente á su esclarecimiento. Decir que *puede* *haver* y *no puede* *haver* es emplear un lenguaje paradójico y absurdo, como que está en pugna con el principio de contradiccion: porque, si es cierto que *puede* *haver*, es falso que *no puede* *haver*; siendo afirmativa la primera y negativa la segunda de estas dos proposiciones; mientras que no hay contradiccion alguna entre estas dos, afirmativas ambas, *puede* *haver* y *puede* *no* *haver*, que es lo que intentan enunciar los que, traslocando la negacion, la hacen afectar inconsideradamente al verbo *puede*, proponiéndose no obstante á todas luces sea el verbo *haver* el modificando por ella. Asimismo *quero* *ir* y *no quero* *ir* no cabe juntas á la vez, se repelen mutuamente, repugnan una á otra; pero *quero* *ir* y *quero* *no* *ir* no solo no son proposiciones contrarias, pero ni aun contradictorias: la verdaderamente contraria de *quero* *ir* es *quero* *venir*, y su contradictoria *no quero* *ir*. Entre dos cosas contrarias ó opuestas puede interponerse la negacion de una y de otra respectivamente contradictoria: entre *subir* y *bajar* quedan *no subir* y *no bajar*; pero entre dos contradictorias, la afirmativa y la negativa, como *subir* y *no subir*, no cabe medio alguno. (Consúltese el *Lexicon Peripateticum* de Signoriello).

son asimismo contradictorias, pues son ambas afirmativas. Luego Dios ni quiere que el mal suceda, ni que no suceda: lo que quiere es permitir que se haga, y esto es bueno.

**ARTÍCULO X.— Tiene Dios libre albedrío ? (1)**

1.º Parece que en Dios no hay libre albedrío: porque San Gerónimo dice en su Homilía sobre el hijo pródigo (Epist. 156, ad Damasum): « Dios es el único, » que no peca ni puede pecar (2): los demás seres, puesto que tienen su libre albedrío, pueden decidirse á uno ú otro extremo », *al bien ó al mal*.

2.º El libre albedrío es la facultad, que tiene la razon y la voluntad de escoger entre el bien y el mal; y Dios, como queda dicho (a. 9), no quiere el mal. Luego no tiene libre albedrío.

Por el contrario, San Ambrosio dice (De fide, l. 2, c. 3): « El Espíritu Santo » distribuye á cada uno (*sus dones*), como » Él quiere; es decir, por el libre albedrío

» de la voluntad, y no como necesidad » inevitable ».

**Conclusion.** *Dios tiene libre albedrío respecto de aquellas cosas extrínsecas, que no quiere necesariamente.*

**Responderémos,** que nosotros tenemos libre albedrío respecto de las cosas, que no queremos necesaria ó instintivamente. Porque el querer ser felices no pertenece al libre albedrío (3), sino al instinto natural: por cuya razon los demas animales, cuyos movimientos todos están regulados por el instinto de la naturaleza, no se consideran movidos por el libre albedrío. Y, puesto que Dios quiere necesariamente su bondad, y las demas cosas no las quiere necesariamente, como se ha demostrado (a. 3); *tiene libre albedrío con relacion á estas cosas, que no quiere necesariamente.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Gerónimo parece rehusar á Dios el libre albedrío, no de una manera absoluta, sino solamente respecto á poder incurrir en pecado (4).

Al 2.º que, siendo el mal del pecado el

(1) Contra Peídro Abelardo y cuantos como él hayan dicho ó dijeren que Dios obra por necesidad de su naturaleza.

(2) « No, no! Dios no puede querer el mal; porque el bien » por esencia no puede negarse á sí mismo: y, lejos de ver en » esto un defecto de la libertad de Dios, admirad por el contrario su perfeccion » dice el P. Monsabré (*Conf. 9.ª de 1574*, pág. 88), condensando en pocas palabras la doctrina católica, en cuyo apoyo cita la espuesta en este artículo y el precedente. Más adelante añade (*ibid.* pág. 93): « es cierto que la » libertad es una perfeccion; y, pues sabemos que toda perfeccion debe hallarse necesariamente en Dios, debemos concluir que Dios es libre. »

(3) Nótese bien la fuerza del argumento, que es de los más decisivos entre los que se llaman *ad hominem*: si no arguye falta de libre albedrío en nosotros el que no podamos menos de querer nuestra felicidad; ¿cómo pretender rebaja ó desnaturaliza la libertad de Dios su imposibilidad de querer el mal moral, que es de suyo destructor de su infinita bondad, y por consiguiente atentatorio á su existencia misma soberana; como ni él no poder querer el sí y el no, queriendo lo que en sí y por sí está fuera de toda posibilidad, cual sería querer que lo que es no sea al mismo tiempo, ó que lo que ha sido no haya sido?

(4) Hé aquí cómo el P. Monsabré responde á las principales dificultades, que contra la libertad ó la voluntad libre de Dios, suelen dirigirse comunmente. « Pero veo que instais aún, y » que, tomando por punto de partida, no la naturaleza defectible de los actos humanos, sino la naturaleza indefectible de los actos divinos, no queréis ver en ellos una libertad » verdadera.

» Decís que el acto de volición de Dios es único é indivisible; que no se realiza en el tiempo, porque es anterior á todos los tiempos; que no se muda según los sucesos y las circunstancias, porque permanece siempre tal, como era desde el principio; que la eternidad y la inmutabilidad son sus caracteres propios: y la eternidad y la inmutabilidad repugnan á la libertad. El acto libre, añadís, exige el poder cambiar á cada instante y ceder á la voluntad del que lo ejerce. Hoy tomamos una resolución: es necesario que ma-

» ñana á primera hora podamos mudarla, si se quiere que » seamos libres. En el momento que la eternidad y la inmutabilidad se apoderan de una determinacion, y le imprimen su » sello, no hay ya más voluntad, y por lo tanto tampoco libertad. »

» Desengañaos; sois víctimas de una ilusion, harto comun » cuando se discurre de las cosas divinas. Creéis sencillamente » tomar por punto de partida la naturaleza indefectible de » Dios, y en realidad es vuestra naturaleza defectible la que » se pone por delante y os da su medida, para juzgar de lo » infinito. Dejad á un lado vuestra debilidad, y examinad más » de cerca la perfeccion del libre albedrío; y veréis que por sí » la eternidad y la inmutabilidad no la contradicen en nada. » ¿Acaso sois menos dueños de vosotros mismos, menos independientes de los hombres y de las cosas, y estais menos » ufanos de vuestra libertad; porque sigais inflexiblemente » una resolución antigua, tomada con toda la madurez de » vuestra sabiduría? Y, si suponemos que desde el primer » instante de vuestra vida habeis tenido la revelacion completa de su duracion y de los medios, por que debia desarrollarse, y que consiguientemente á esta revelacion habeis » tomado con plena voluntad una determinacion fija, que os » preservase de toda sorpresa y de toda defeccion; ¿deberíamos por eso decir que vuestra determinacion no era libre? » Pero esto sería el colmo de la sinrazon; porque estar libre de » las enfermedades, que nos obligan continuamente á renovar » nuestros propósitos, es, si no me engaño, la perfeccion más » alta de la libertad. Pues bien: esta alta perfeccion de la libertad se encuentra en Dios. Ser eterno, nada quiere sin el » consejo de su eterna é inmutable sabiduría; y, siendo eterno » é inmutable, como su eterna sabiduría, su querer es más » libre.

» Sin embargo, señores, podeis proponerme una verdadera » dificultad, que según la opinion de los más doctos teólogos » la razon no podrá jamás saltar enteramente. Vedla aquí en » toda su fuerza y noble sinceridad: el querer de Dios no procede de una potencia; es un acto único é indivisible, que en » virtud de la suma simplicidad de Dios, no se distingue realmente del Ser divino; este Ser es necesario, luego también

apartamento de la bondad divina, por la cual Dios quiere todas las cosas, según queda probado (a. 3); es evidentemente imposible que quiera el mal de la culpa. No obstante hay en él libertad para lo opuesto, en cuanto puede querer que tal cosa sea ó que no sea: como podemos nosotros, sin pecar, querer ó no querer sentarnos.

**ARTÍCULO XI. — Débese distinguir en Dios la voluntad de signo? (1)**

1.º Parece que no debe distinguirse en Dios la voluntad de signo: porque, así como la voluntad de Dios es causa de las cosas, lo es igualmente su ciencia: y, pues no se señalan algunos signos por parte de la divina ciencia; luego tampoco deben admitirse por parte de la divina voluntad.

2.º Todo signo no concorde con el ob-

jeto por el significado es falso (2). Por consiguiente, si los signos adoptados como manifestaciones de la voluntad divina no concuerdan con ella, son falsos: y si concuerdan, es supérfluo asignarlos. Luego no deben reconocerse signos respecto de la voluntad divina.

Por el contrario: la voluntad de Dios es una, puesto que ella es su esencia; lo cual no obstante, algunas veces se habla de ella en plural; como cuando se dice (Ps. 110, 2): *Las obras del Señor son grandes, inquiridas para todas sus voluntades*. Luego es conveniente que se tome alguna vez el signo de su voluntad por la voluntad misma.

**Conclusion.** *Distinguese en Dios la voluntad de signo ó metafórica de la voluntad de beneplácito, que es la propiamente dicha (3).*

Responderémos que hay cosas, que se

» su querer. ¿Cómo conciliar esto con la libertad? He dicho ya, que, por lo que mira á su infinita bondad, Dios no puede dejar de amarse tal como es. Por lo que mira á las criaturas, hé aquí lo que nos enseña Santo Tomás. Dios quiere las criaturas, pero no con una necesidad absoluta; pues, aunque se ordena al bien supremo, no son necesarias para conseguir ese bien; sin embargo, las quiere con una necesidad hipotética, esto es, supuesto que se ha determinado á crearlas, no puede ménos de haber tomado eternamente esta determinación de quererlas; y esta determinación es inmutable como su misma esencia. Pero no objetaréis: ¿Y si Dios no se determinase á crear? Pues bien: es que se determina, bajo las mismas condiciones, que acabo de decir, á no crear. Y entónces ¿su acto es el mismo? En cuanto á su objeto exterior y contingente, es el mismo; en sí mismo no. Que Dios quiera crear ó no, es siempre por el mismo acto de una voluntad necesaria de sí, que se determina á producir ó no producir un efecto, con el cual no tiene relación necesaria. Así habla Santo Tomás. Probad contra él, que el mismo acto no puede ser á la vez necesario y libre, según sus diferentes relaciones, ya con el bien supremo, ya con objetos de tal suerte dominados por la perfección divina, que no pueden tener para ella ninguna fuerza ni ningún atractivo. Probad que el mismo acto divino, puesto necesariamente por el Ser perfecto, no puede ser al mismo tiempo por soberana manera independiente de los seres imperfectos. Probad que las criaturas, para las cuales Dios es todo, y para quien ellas no son nada, pueden con su existencia ó no existencia modificarse su ser. Probadlo, si podéis. Entre tanto espero y me tranquilizo, sabiendo de antemano que vuestros esfuerzos no pararán sino en sutilezas, en que la mala inteligencia falseará y esterilizará el razonamiento. Sin advertirlo, aplicaréis al ser infinito vuestra propia medida. Discurriréis, sin querer, sobre la necesidad, como si se tratase de una ley superior á Dios, que lo hace ser lo que es y como es, y resucitaréis el destino; mientras que Dios no es necesario, sino porque nada subsiste sino por Él, y porque Él subsiste por sí mismo. Os representaréis obstinadamente la libertad como una potencia indiferente para muchos actos, y recibiendo de su objeto una determinación perfecta; cuando la libertad divina es un acto simple y puro, indiferente en cuanto á muchos objetos, y causador de sus perfecciones. En fin me probaréis que no llegáis á comprender, que no podéis comprender la naturaleza y propiedades de la libertad divina, y que seréis incapaces de destruir en mi espíritu las dos verdades siguientes: Primera, que es cierto que Dios es completamente independiente de las criaturas: porque, si Él dijese relación

» necesaria á las criaturas; estas, no solo no podrían dejar de existir, sino que sería necesario que existiesen todas simultáneamente en un estado de ser independiente é infinito; lo cual es un absurdo: ante este absurdo necesario, infero la necesaria libertad de Dios. Segunda, que es cierto que la libertad es una perfección: y, pues sabemos que toda perfección debe hallarse necesariamente en Dios, debemos concluir que Dios es libre.» (P. Monsabré, *Confar.* 9).

(1) ...de la voluntad de beneplácito? Con esta ligera adición, fundada en el contexto mismo literal del desarrollo demostrativo, y que da al tema toda la claridad apetecible, poniendo en parangón la voluntad metafórica (de signo) ó los signos de la voluntad con la voluntad misma divina propiamente dicha y llamada de beneplácito por los teólogos, reduce el Cardenal Cayetano la demostración del tema á esta sencilla argumentación: «los signos de la voluntad de Dios se llaman metafóricamente voluntad de signo; existen tales signos de esa voluntad metafórica; luego deben distinguirse en Dios la voluntad de signo y la voluntad de beneplácito.»

(2) Esto únicamente y hablando en general puede referirse á los signos convencionales; y de ningún modo á los naturales, que en el hecho mismo de serlo indican naturalmente la cosa por ellos significadas, y concuerdan por lo tanto con ella. La llama, por ejemplo, de tal manera denuncia la presencia del fuego, que no hay quien no colija instintivamente la existencia de esto, do quiera observe la aparición de aquella. Por el contrario un signo taquigráfico nada absolutamente significa, ni es otra cosa que un informe y caprichoso garabato, para quien desconoce por completo el arte y por consiguiente la significación dada convencionalmente á la tal figura.

(3) Aunque la voluntad por parte de Dios sea única, puesto que es su misma esencia; sin embargo por parte de los objetos, á que se refiere, suele dividirse por los teólogos, y en parte por los filósofos, de muchas maneras. Divídese en voluntad de beneplácito y voluntad de signo, voluntad necesaria y libre, absoluta y condicionada, antecedente y consiguiente.

Voluntad de beneplácito es el acto, con el que Dios quiere propia y verdaderamente alguna cosa; y voluntad de signo (*signi*) es el efecto exterior, por el que Dios significa que quiere algo, ó por medio del cual manifiesta su voluntad. «La voluntad de beneplácito, dice el Cardenal Zigliara, es la voluntad propiamente dicha, en cuanto dice inclinación al bien conveniente según la naturaleza; por lo cual se halla propiamente en Dios, como se halla propiamente en él la voluntad, según se ha dicho. Voluntad de signo (*voluntas signi*)

dicen de Dios en un sentido propio, y otras que solo le convienen metafóricamente hablando, conforme á lo dicho (C. 18, a. 3). Así, cuando atribuimos á Dios metafóricamente ciertas pasiones humanas, nos fundamos en la analogía ó semejanza de los efectos; de manera que lo que en nosotros es signo de tal pasion, se significa metafóricamente bajo el mismo nombre con respecto á Dios; al modo que el hombre enojado está dispuesto á castigar, y bajo este concepto el castigo es para nosotros signo de ira: y por lo mismo, para designar un castigo de Dios, le atribuimos ira. Igualmente el signo, que manifiesta ordinariamente nuestra voluntad, es empleado algunas veces metafóricamente como indicio de la voluntad de Dios: así, cuando uno manda alguna cosa, es señal de que quiere que se haga. Lo cual hace que tomemos algunas veces en sentido metafórico el precepto de Dios por su voluntad, como cuando se dice (Matth. 6, 10): *Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo.* Hay sin embargo esta diferencia entre la voluntad y la ira: que esta jamás se aplica con propiedad á Dios, por cuanto implica fundamentalmente una pasion; miéntras que la voluntad puede tomarse en un sentido propio respecto de Dios. Por lo tanto *se distinguen en Dios*

« es la voluntad metafóricamente dicha, ó bien, la señal por medio de la cual manifiesta Dios su voluntad, como cuando uno manda una cosa, tiene voluntad de que se haga aquello, que manda: no que el mismo precepto sea la voluntad, sino que significa la voluntad del que manda, y en este sentido el nombre de voluntad pasa de la voluntad misma á su signo. » (Summa phis. t. 2, p. 477.) La diferencia entre estas dos voluntades consiste en que la voluntad de beneplácito es la voluntad propiamente tal; mas la voluntad de signo es metafórica, como queda dicho.

Llábase voluntad *necesaria* la voluntad divina, cuando de tal modo ama una cosa, que no puede ménos de amarla; y de este modo se ama Dios á sí mismo. Se llama voluntad *libre* de Dios, la que de tal modo ama una cosa, que pudo no haberla amado; y de este modo ama Dios las criaturas existentes.

La voluntad divina puede llamarse necesaria de dos modos: en cuanto á la *especificacion* y en cuanto al *ejercicio*. Llábase necesaria del primer modo, cuando, si bien puede no poner un acto acerca de algo; si quiere no obstante poner el acto, debe ser el acto de determinada especie, como de amor, y no de odio. Así Dios pudo no haber puesto el acto, para crear el universo; pero, supuesto que quiso crearlo, el acto de su voluntad debió ser de amor, segun aquello de la Sabiduría, (11, 25), que dice de Dios: *Diligis enim omnia, quæ sunt; et nihil odisti eorum, quæ fecisti: nec enim odians aliquid constituisti, aut fecisti.* En cuanto á la voluntad divina, se llama necesaria *quoad exercitium*, cuando de tal modo está obligada á poner el acto, que de ninguna manera puede dejar de ponerlo; y de este modo se ama Dios á sí mismo.

La voluntad de Dios absoluta es, por la que Dios quiere que se haga absolutamente una cosa, como que el sol ilumine; y

*una voluntad propiamente tal, y otra metafórica.* Su voluntad propia es llamada voluntad de *beneplácito*; y la metafórica *voluntad de signo*, porque se toma en este caso el signo de la voluntad por la voluntad misma.

Al argumento 1.º diremos, que la ciencia no es causa de las cosas, que se hacen, sino mediante la voluntad; pues no realizamos lo que sabemos, si no lo queremos: y por esto no se atribuye signo á la ciencia, como se atribuye á la voluntad.

Al 2.º que se dicen voluntades divinas los signos de la voluntad, no porque estos sean tales, queridos por Dios; sino porque llamamos en Dios voluntades divinas los signos, que son para nosotros la expresion ordinaria de nuestras voliciones. Así el castigo no significa que haya en Dios ira; sino que el castigo, por cuanto en nosotros es señal de ira, se denomina ira en Dios.

#### ARTÍCULO XII. — Es conveniente designar con relacion á la voluntad divina cinco signos?

1.º Parece inconveniente reconocer con relacion á la voluntad divina cinco signos, á saber: *prohibicion, precepto, consejo, operacion y permission* (1): por-

voluntad condicionada es, por la que quiere que se haga una cosa, puesta alguna condicion: de este modo querfa la conversion de los Tiro y Sidonios, si entre ellos se hubieran verificado aquellas señales ó milagros, que se hicieron en Jerusalem.

La más célebre de las divisiones de la voluntad divina es la que la divide en *antecedente* y *consequente*. « La primera es la que se refiere ó tiende al objeto bueno ó malo segun su absoluta consideracion; la otra es la que tiende ó se refiere al objeto bueno ó malo, no absolutamente, sino considerado segun sus peculiares accidentes ó circunstancias. Así el juez quiere con *voluntad antecedente* que el hombre viva en libertad, porque el vivir en libertad es bueno tomado en sentido general (*secundum se sumpsum*); mas con voluntad *consequente* quiere privar á aquel hombre de la libertad de vivir, no porque es hombre, sino porque es homicida: condenar al homicida es bueno; el librarle malo. Y por que primero es la consideracion del objeto (*secundum se*), tomado en abstracto, mas despues con todas sus circunstancias; de aqui las denominaciones de voluntad antecedente y voluntad *consequente*. » (Summa phis.)

(1) Suelen formularse enumerados, en este exámetro:

*Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet;*

que bien puede traducirse por el siguiente distico octosílabo castellano:

*Manda, exhorta al bien, lo opera;  
Veda el mal, mas lo tolera.*

Quizá merezca la preferencia de algunos por su forma sustantiva, y que ademas contiene la clasificacion concerniente al



que Dios *obra* algunas veces en nosotros, lo que nos *preceptúa* ó *aconseja*; y nos *permite* en ocasiones, lo que nos *prohíbe*. Luego no deben clasificarse con esa distincion diferencial.

2.º Dios nada obra, que no quiere, segun se lee ( Sap. 11); y la voluntad de signo se distingue de la voluntad de beneplácito: luego la operacion no debe estar comprendida en la voluntad del signo.

3.º La *operacion* y la *permission* pertenecen en general á todas las criaturas, puesto que Dios en todas ellas obra y permite alguna cosa; al paso que el *precepto*, el *consejo* y la *prohibicion* no pertenecen más que á la criatura racional: luego esta division está mal hecha; pues abraza ella sola cosas, que no corresponden á un mismo orden.

4.º El mal se hace de mayor número de maneras que el bien; puesto que « el » bien se hace de un modo único, mién- » tras que el mal se hace de muchos mo- » dos», como consta por Aristóteles (Eth. l. 2, c. 6), y de San Dionisio ( De div. nom. a. 4). Parece pues inconveniente que solo se reconozca un signo respecto del mal, la *prohibicion*; y dos referente al bien, el *consejo* y el *precepto*.

**Conclusion.** *La voluntad divina se manifiesta por cinco signos distintos, que son: la prohibicion y la permission respecto del mal; el precepto, el consejo y la operacion con relacion al bien.*

**Responderémos**, que llamamos signos de la voluntad á los medios, por los cuales acostumbramos á mostrar que queremos alguna cosa. Ahora bien: puédesse declarar que se quiere algo, ya por uno

mismo, ó ya por otro. Por uno mismo en cuanto hace algo, bien directa ó bien indirecta y accidentalmente: directamente, cuando obra por sí mismo, y en este caso el signo recibe el nombre de *operacion*; é indirectamente, cuando no se opone á su ejecucion, pues Aristóteles ha dicho (Phys. l. 8, test. 32) que remover el impedimento se llama mover accidentalmente (*removens prohibens dicitur movens per accidens*), y entónces el signo se llama *permission*. Se manifiesta por medio de otro que se quiere una cosa, disponiéndole para que la haga, ya induciéndole por la fuerza, como cuando se *manda* hacer lo que uno quiere, ó *prohibiendo* hacer lo contrario; ó ya induciéndole por la persuasion, que es cuando el signo de la voluntad se llama *consejo*. Teniendo pues el hombre estas cinco maneras de manifestar su voluntad, por esté motivo se designa frecuentemente la voluntad divina con los nombres de esos cinco signos. El *precepto*, el *consejo* y la *prohibicion* constan como signos de la voluntad divina (Matth. 6, 10): *Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra*. Segun San Agustin, la *permission* y la *operacion* son tambien llamadas la voluntad de Dios, pues dice (Enchir. l. 5, c. 95): « Nada se hace, si el Todopoderoso no quiere que se haga; sea consintiéndolo, ó sea haciéndolo El mismo ». O bien puede decirse que la *permission* y la *operacion* se refieren al presente; la *permission* al mal, y la *operacion* al bien: mas al futuro la *prohibicion* con respecto al mal; así como el *precepto* se refiere al bien necesario, y el *consejo* al bien de subrogacion (1).

tiempo consignada en el testo (al finalizar el desarrollo de la tesis), la redondilla adjunta, en que tambien se insinúa la distincion entre lo obligatorio y lo que es de supererogacion ó de consejo :

*Permission y operacion*  
De presente; en lo futuro  
*Consejo* a lo más seguro,  
*Precepto y prohibicion*.

(1) No podemos resistir al dosé de llamar la atencion de los lectores sobre la asombrosa fecundidad y la agudeza penetrante de ingenio, que aquí como en tantos otros lugares se hace ostensible, cual si el Doctor profundísimo se propusiera hacer justo alarde de tan relevantes cualidades. Qué multitud de distinciones sobre una materia tan sencilla y al parecer infucunda! Signos ó declaraciones de la voluntad directos ó indirectos, por sí ó por otros, de presente ó de futuro, respecto del mal ó del bien, obligatorio ó de consejo, acordés ó no con el divino beneplácito en sus objetos respectivos, uno

ó varios aplicables á cada objeto, referentes á todas las criaturas ó á solas las racionales. Y en contraste con tan portentosa superabundancia de recursos, qué admirable sobriedad en su distribucion espositiva entre las objeciones, sus soluciones y el decurso del tema! Oh! Bien decia Bucero que «Tomás era el más insuperable obstáculo al triunfo de los » reformistas sobre el Papismo» (la Iglesia católica). Pero alarde, decíamos... ¿Quién no admira su incomparable modestia en sus locuciones tan prodigadas, *videtur* (parece), *opertet* (conviene), aun en los casos frecuentísimos, en que su dialéctica irresistible le autorizaría á valerse con justificada oportunidad de otras más enérgicas, que tanto economiza en deferencia á sus mismos adversarios, como estas: *necesse est*, *non potest quin*, necesariamente, no puede ménos, es forzoso, indisputable, etc.? Ante estas consideraciones tan obvias no es de estrañar y áun se esplica perfectamente esa aversion de las modernas escuelas hostiles al dogma contra la Teología Escolástica y sus procedimientos dialécticos, tan lacónicamente depurativos de la verdad como despojados de la ostentosa pompa exornativa, con que el error tiende á engalanarse,

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que respecto de la misma cosa manifieste uno de diferentes maneras lo que quiere, como podemos servirnos de muchos nombres, para expresar una misma idea. No hay pues inconveniente en que una misma cosa sea el objeto de un precepto, de un consejo y de una operacion, de una prohibicion ó de una permision.

Al 2.º que, así como la voluntad metafórica de Dios puede significar querer alguna cosa, que no quiere con voluntad propiamente tal; igualmente puede significar alguna cosa, que real y propiamente quiere. Nada impide pues que la voluntad de beneplácito y la voluntad de signo tengan un mismo objeto; mas la *operacion* es siempre la misma voluntad de beneplácito, y no el *precepto* y el *consejo*: ya porque aquella es de presente, y esotros se refieren al futuro; ya porque la operacion es por sí efecto de la voluntad, mientras que el precepto y el consejo lo son por otro (*per alium*), según lo dicho en el cuerpo del artículo.

Al 3.º que la criatura racional es dueña de su accion; por lo cual se asignan á

ella ciertos signos peculiares de la voluntad divina, según que Dios ordena la criatura racional á obrar voluntariamente y por sí misma: al paso que las demas criaturas no obran, sino en tanto que el poder divino las mueve; por cuya razon respecto de ellas solo tienen lugar la *operacion* y la *permision*.

Al 4.º que todo mal de pecado, aunque se multiplique de muchas maneras, tiene sin embargo el carácter constante de estar en desacuerdo con la voluntad divina. Hé aquí por qué con respecto de las cosas malas no se insinúa otro signo que el de la *prohibicion*. El bien se relaciona de diferentes maneras con la bondad divina; habiendo bienes, sin los cuales no se puede llegar á la fruicion de la bondad divina, y sobre estos recáe el *precepto*; en tanto que por otros se obtiene con mayor perfeccion, los cuales son objeto del *consejo*: y puede tambien decirse que el consejo no versa únicamente sobre la consecucion de bienes más perfectos, sí tambien tiende á que evitemos los males más pequeños.

---

para alucinar con fementidas apariencias literarias y seducir por sorpresa á inteligencias sencillas ó incautas, á guisa de venenoso réptil, que acecha á su víctima serpenteando encubierto entre aromáticas y vistosas flores. Confiamos en la benévola indulgencia de nuestros lectores para esta expansion de nuestro entusiasmo, en gracia siquiera de la justísima recomendacion tan merecida por parte del sabio y santísimo autor de tan luminosos cuanto modestos escritos, honor de la

---

humanidad y sosten del catolicismo; hien así como en el concepto de intencionada y quizá no intempestiva voz de alerta y precaucion en medio de tantos señuelos y redes, como el filosofismo hoy boyante y en consorcio sacrilego con la impiedad tiende por todas partes y con aleve osadía, para arrebatár á la fe y afiliar á la incredulidad almas sencillas y corazones ingénuos, acaso más desprevenidos de lo que el propio instinto de su verdadero interes les aconseja é intima.

## CUESTION XX.

### Del amor de Dios.

Debemos ya proceder á examinar lo que pertenece absolutamente á la voluntad divina. Mas, como en la parte apetitiva hallamos en nosotros por una parte las pasiones, tales como la alegría, el amor y otras, y por otro lado hábitos de las virtudes morales, como la justicia, la fortaleza y semejantes; consideraremos, primero el amor de Dios, segundo su justicia y su misericordia. Respecto del amor de Dios se ofrecen á nuestra indagacion cuatro puntos, á saber: 1.º Hay amor en Dios?—2.º Ama Dios todas las cosas?—3.º Ama á una criatura más que á otra?—4.º Ama más las cosas mejores?

#### ARTÍCULO I. — Hay amor en Dios? (1)

1.º Parece que el amor no existe en Dios; porque en Dios no hay pasion alguna, y el amor es una pasion: luego no existe en Dios el amor.

2.º El amor, la cólera, la tristeza y las demas pasiones son los miembros opuestos de una division; pero la tristeza y la cólera no convienen á Dios sino metafóricamente: luego tampoco el amor.

3.º San Dionisio dice (De div. nom. c. 4): « El amor es una fuerza unitiva » y concretiva » (2). En Dios no puede existir tal fuerza, puesto que es absolutamente simple: luego en Dios no hay amor.

Por el contrario, dicese (Joan. 4, 16): *Dios es caridad.*

**Conclusion.** *Es necesario admitir que hay amor en Dios.*

**Responderémos que es necesario reconocer amor en Dios.** Porque el primer movimiento de la voluntad y de cualquiera virtud apetitiva es el amor. Tendiendo pues todo acto de la voluntad y

de cualquiera potencia apetitiva al bien y al mal, como á sus objetos propios; siendo por otra parte el bien por sí el objeto principal y directo (*per se*) de la voluntad y del apetito, mientras que el mal no es más que su objeto secundario ó indirecto (*per aliud*), esto es, en cuanto es opuesto al bien; es naturalmente congruente que actos de la voluntad y del apetito concernientes al bien tengan prioridad respecto de aquellos, que se refieren al mal, como la alegría en contraposicion á la tristeza, y el amor opuesto al odio: pues lo que existe por sí, es siempre anterior á lo que existe por otro. Además, lo que es más general es naturalmente lo primero: así el entendimiento se refiere á lo verdadero en general con prioridad á lo verdadero en particular. Pero hay actos de la voluntad y del apetito, que se refieren al bien bajo algun aspecto especial; por ejemplo, la alegría y la delectacion tienen por objeto el bien de presente y ya conseguido, mientras que el deseo y la esperanza lo miran como no obtenido aún: mas el amor se re-

(1) Este artículo y más explícitamente aún el 2.º suministran pruebas terminantísimas contra la horrible blasfemia de Novato ó Novaciano, que decía que Dios es cruel: doctrina execrable y absurda, que no han vacilado en hacer suya en términos más ó menos espresos y hasta exagerados no pocos de los corifeos de las diferentes sectas abortadas por la Reforma, y señaladamente el Calvinismo y sus ramificaciones. Si en Dios hay amor, no cabe en él átomo de odio y mucho menos de crueldad, como no puede existir vestigio de color negro en la blancura, que le es opuesta: y, si bien en un ob-

jeto blanco se conciben y pueden existir de hecho puntos ó manchas negras, no así rasgos ni indicios de crueldad en Dios, cuyo amor es Dios mismo, segun el texto aducido de San Juan: *Dios es el amor.*

(2) *Comistiva* más propiamente, atendida la significacion genuina de la palabra griega *συνχρητικη* en su acepcion etimológica, que denota unificacion de dos ó varios objetos, á la manera que el bronce es la mezcla ó aleacion del cobre con el estaño ó el zinc.

fiere al bien en comun (1), ya se poséa de hecho ó no; y por lo mismo el amor es naturalmente el primer acto de la voluntad y del apetito. Así pues todos los demas movimientos del apetito presuponen el amor, como su primer origen: porque nadie deséa más que el bien, que ama, ni se regocija sino con el bien amado; y aún el odio no tiene por objeto más que aquello, que contraría la cosa amada; y asimismo la tristeza y las demas pasiones de la propia índole evidentemente se refieren al amor como á su primer principio. Luego do quiera hay voluntad ó apetito, hay razonablemente amor; pues, suprimido lo primero, nada queda de lo demas. Habiendo pues demostrado (C. 19, a. 1) que en Dios hay voluntad, *es necesario admitir que en Él hay amor.*

Al argumento 1.º dirémos, que la potencia cognoscitiva no mueve sino por medio de la apetitiva: y así como la razon universal obra en nosotros mediante una razon particular, segun dice Aristóteles (De anima, l. 3, test. 57 y 58); de igual modo el apetito intelectual, que se llama voluntad, obra en nosotros por medio del apetito sensitivo, que por esto mismo es el que influye próximamente en la mocion del cuerpo: lo cual hace que el acto del apetito sensitivo vaya siempre asociado á alguna alteracion en el cuerpo y preferentemente en el corazon, que es el primer primer principio del movimiento en los animales, segun observa Aristóteles (De part. animalium, l. 2, c. 1; y l. 3, c. 4). Así es que los actos del apetito sensitivo por razon de las transformaciones corporales á ellos anejas, reciben el nombre de pasiones y no el de actos de la voluntad. El amor pues, la alegría y la delectacion en el concepto de actos del apetito sensitivo son pasiones; mas no lo son en cuanto actos del apetito intelectual, que es como existen en Dios: conforme á lo cual Aristóteles dice (Eth. l. 7, c. últ.) que «Dios se regocija por una operacion simple y única, y por la misma razon ama sin pasion».

Al 2.º que en las pasiones del apetito sensitivo hay que considerar algo como

material, á saber, la transformacion operada en el cuerpo; y algo como formal, que proviene del apetito mismo: así en la ira, como dice Aristóteles (De anima, l. 1, test. 15, 63), lo que hay de material es la inflamacion de la sangre, que se agolpa al corazon ó cosa semejante, y lo que hay de formal es el deséo de venganza. Además bajo el aspecto formal se puede observar que hay en cada uno de estos actos algo de imperfeccion, como en el deséo, que es acerca de un bien no poseido, y en la tristeza sobre un mal, que aqueja; militando igual razon con respecto á la ira, que supone la tristeza. Pero hay pasiones, que no implican imperfeccion alguna, como el amor y el gozo. Ninguna de estas pasiones convienen á Dios por lo que tienen de material, segun se acaba de notar; por lo cual las que implican alguna imperfeccion, siquiera sea formal, no pueden convenirle más que metafóricamente por la analogía de los efectos, como se ha dicho (C. 3, a. 2): mas las que no suponen imperfeccion, tales como el amor y la alegría, atribúyense propiamente á Dios, si bien sin mezcla de pasion, segun lo espuesto (aquí mismo, y C. 19, a. 2).

Al 3.º que el acto de amor tiene siempre dos tendencias: una hácia el bien, que se quiere para alguno; y otra hácia el sujeto, para quien este bien es querido: así es que, hablando propiamente, amar á uno es querer para él un bien: por cuya razon el que se ama á sí mismo, en el hecho mismo quiere el bien para sí, hasta el punto de querer asimilárselo, en cuanto le es posible. De aquí el decirse el amor fuerza unitiva aun en Dios, aunque sin composicion alguna; por cuanto el bien, que Dios se quiere, no es otro que él mismo, bueno por su propia esencia, como queda demostrado (C. 4, a. 3). Mas, cuando uno ama á otro, quiere por lo mismo para él el bien; y así usa de él como de sí mismo, refiriendo el bien á otro como á sí mismo. El amor bajo este aspecto se dice fuerza concretiva ó *conmista*; porque incorpora otro á sí, conduciéndose con respecto á él como con-

(1) Ó sea, en absoluto y sin concretarse á este ó aquel bien, poseido ya ó en espectacion de poseerlo. Hé aquí toda la fuerza de la argumentacion: el amor es el primer acto propio

de la voluntad, y por lo tanto donde hay voluntad, hay amor; en Dios hay voluntad, segun se ha demostrado; luego hay amor en Dios.

sigo mismo. Así el amor de Dios es también fuerza concretiva, por más que no lleve consigo idea alguna de composición en Dios, en cuanto quiere el bien para otros seres.

ARTÍCULO II. — *Ama Dios todos los seres ?* (1)

1.º Parece que Dios no ama todos los seres: porque, según San Dionisio (De div. nom. c. 4), «el amor coloca al que ama como fuera de sí mismo, y le transforma en cierto modo en el objeto amado». No puede decirse de Dios que se coloca fuera de sí y se transforma en otros seres. Luego no se puede decir que Dios ama á otros seres que á él mismo.

2.º El amor de Dios es eterno; y las cosas, que son distintas de Dios, no son eternas sino en él. Luego Dios no las ama sino en sí mismo. Mas según que ellas están en él, no son diversas de él. Luego Dios no ama á otro ser que á sí propio.

3.º Hay dos clases de amor: el uno de *concupiscencia* (2) y el otro de *amistad*. Ahora bien: Dios no ama á las criaturas irracionales con amor de *concupiscencia*, porque fuera de él no tiene necesidad de cosa alguna; ni tampoco con amor de *amistad*, porque no pueden amarse de esta manera las cosas irracionales (3), como lo prueba Aristóteles (Eth. I. 8, c. 2). Luego Dios no ama á todos los seres.

4.º Se dice en los Salmos (Ps. 5, 7): *Aborreces á todos los que obran la iniquidad*; y no se puede amar y aborrecer al mismo tiempo una cosa. Luego Dios no ama á todos los seres.

Por el contrario, está escrito (Sap. 11, 25): *Amas todo lo que existe, y nada aborreces de lo que has hecho*.

Conclusion. *Puesto que todos los se-*

*res, que existen, son buenos, y provienen de Dios; es necesario creer que él los ama, aunque no de igual modo que nosotros, que nos inclinamos á amar atraídos por la bondad de las cosas, las cuales ama él creándolas é infundiéndoles su bondad.*

Responderémos, que *Dios ama todo lo existente*: porque todas las cosas, que existen, en cuanto existentes son buenas; pues la existencia misma de cada cosa es un bien, así como cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado (C. 19, a. 4) que la voluntad de Dios es la causa de todas las cosas; y así es preciso que en cada una haya tanto de ser y de bien, como Dios ha querido. Por consiguiente Dios quiere algún bien para cada ser, que existe: y, como amar no es otra cosa que querer el bien para alguno; *es evidente que Dios ama todo cuanto existe, aunque no de la manera que nosotros* (4). Porque, como nuestra voluntad no es la causa de lo que hay de bueno en los seres, sino que es movida por esta bondad como por su objeto; el amor nuestro, por el que queremos el bien para alguno, no es causa de la bondad de este; al contrario la bondad real ó supuesta de él incita ese amor, con que queremos conservar el bien, que tiene, y añadirle el que no tiene, y á este fin dirigimos nuestra operación. Pero el amor de Dios infunde y crea la bondad en los seres.

Al argumento 1.º dirémos que Dios, amando así, se constituye fuera de sí transportado al amado, en cuanto quiere para este el bien y por su providencia se lo proporciona, como lo hace respecto de sí mismo. Lo cual hace decir á San Dionisio (De div. nom. c. 4): «Me atreveré á decir, puesto que esto es verdadero, que él mismo, la causa *suprema* de todo, en el exceso de su amadora bondad, sale

(1) Aun al pecador é impío, en cuanto son hombres y criaturas, sin que por esto ame el pecado ni la impiedad, que no son seres ó entidades. Así pues aborrece á odia al malvado con voluntad consecuente ó de *justicia*, por exigirle así este atributo suyo, según queda explicado (C. 19, a. 6: véase la nota 4, pág. 177). Con esto queda completamente por tierra el único fundamento aparente del error de Novato, que atribuía á Dios crueldad y odio, escudándose en los pasajes bíblicos, en que se habla de la aversión ó aborrecimiento de Dios para con el pecador é impío; lo que aborrece Dios en esto, no es el hombre; es la impiedad ó la culpa, de que lo ve revestido, como acertada y gráficamente dice el V. P. Capponi. Según esto el odio mismo de Dios al pecador es prueba de que lo

ama; pues quiere para él el bien y el alejamiento de la culpa, que es su mal. Véase también la nota 3, pág. 185, al fin.

(2) Con el que amamos por nuestro propio interés, así como el de amistad redundante en favor del amado.

(3) Incapaces de reciprocidad ó correspondencia al amor, que en nosotros tiene siempre algo de interesado; pues, según se dice espresamente en los códices greco-latinos de Aristóteles, los hombres amamos por alguno de estos tres motivos: dignidad, utilidad, deleite ó complacencia.

(4) *Amamos*, se colige del contexto; aunque bien pudiera interpretarse el nos como acusativo (á nosotros), pues cierto es que nos ama de un modo especial y con verdadera predilección respecto de las demás criaturas. P. Nicolai.

»de sí mismo, multiplicando su providencia (1) á favor de todos los seres».

Al 2.º que, aunque las criaturas no hayan existido *ab aeterno* sino en Dios; sin embargo, por lo mismo que han existido eternamente en él, las ha conocido eternamente en sus propias naturalezas, y por la misma razon las ha amado: á la manera que aun nosotros conocemos las cosas, que existen en sí mismas, por imágenes, que están en nosotros.

Al 3.º que no puede tenerse amistad sino con las criaturas racionales, que pueden dar amor por amor y reciprocidad en las operaciones de la vida, y á las que pueden sobrevenir vicisitudes en bien ó en mal bajo el aspecto de la fortuna y la felicidad; así como á estas propiamente puede afectar la benevolencia: mas las criaturas irracionales no son capaces de amar á Dios, ni de participar de su vida intelectual y bienaventurada, con que Dios vive. Luego, propiamente hablando, Dios no las ama con amor de

*amistad*, sino con un amor como de *concupiscencia*, en el sentido de que las ordena á las criaturas racionales y tambien á sí mismo; no porque Él tenga necesidad de ellas, sino á causa de su bondad y por nuestra utilidad (2); pues deseamos con ardor (*concupiscimus*) algo, ya para nosotros, ya para otros (3).

Al 4.º que nada obsta amar y aborrecer una misma cosa bajo diferentes aspectos. Dios pues ama á los pecadores en vista de su naturaleza, porque como tales existen y son sus obras; pero como pecadores no lo son (4), y hay en ellos privacion del ser, y bajo este concepto no son obra de Dios; por cuya razon Dios los odia.

### ARTÍCULO III. — Ama Dios todas las cosas igualmente? (5)

1.º Parece que Dios ama en igual grado (6) á todos los seres: porque se dice (Sap. 6, 8): *Igualmente tiene Él cuida-*

(1) *Providentis* en casi todas las ediciones, si bien alguna pone *providentis*, cuya adopcion exigiria concertar este participio con *bonitatis* (su amadora bondad *próvida*, ó que provee): lo cual violentaría algun tanto el giro de la frase, para salvar el sentido é intencion del pensamiento, incomparablemente más claro y expresivo conservando *providentis*, disposiciones ú ordenaciones de su providencia. Algunos dan al pasaje, esta otra coordinacion, perfectamente conciliable con el original griego: *extra seipsum quodammodo fit providentis, quas ad omnia, quæ sunt, habet*: «constitúyese en cierto modo fuera de sí mismo por las providencias, con que atiende á todos los seres».

(2) Y tambien para ostension de su gloria. P. Nicolai.

(3) Así como nosotros distinguimos y concebimos en Dios varias especies de ciencia, á pesar de que en sí misma es una, y (lo que es más aún) se constituyen por un solo acto de entender; así tambien distinguimos en la voluntad divina un acto necesario, con el cual Dios se ama necesariamente á sí mismo como bien sumo é infinito, y otro acto libre, con el cual ama las existencias criadas distintas de su esencia. Esto es lo que querian significar los Escolásticos, cuando decian que la volicion divina, que se termina *ad intra*, es necesaria; y que solo es libre en cuanto se termina *ad extra*, esto es, á alguna cosa no perteneciente á su esencia. A la primera clase pertenecen tambien las acciones inesfables, que constituyen y originan las tres personas divinas como distintas.

Que la voluntad divina ama libremente y no por necesidad absoluta las criaturas, se reconocerá con toda evidencia, reflexionando que, si las amara necesariamente, existirían necesariamente; porque el amor de una cosa presupone su ser, puesto que las cosas se aman en cuanto son, y no en cuanto no son: si existen necesariamente, Dios no podrá existir sin ellas: si Dios no puede existir sin ellas, depende de alguna manera de ellas, en cuanto á su ser: luego Dios no sería *ens à se*, ente perfectísimo, ente infinito.

Por otra parte Dios, ó no existe, ó es infinito en su ser y perfecciones; es así que lo que es infinito en su ser y perfecciones, se basta á sí mismo y no necesita de nadie, ni puede recibir perfeccion alguna de otros seres: luego Dios puede existir y poseer el bien sumo y la felicidad infinita independientemente de toda criatura; porque ninguna perfeccion nueva resulta en él ni se le añade con la existencia de nue-

vos seres finitos, como observa con razon Santo Tomás: *cum nihil ei perfectionis ex aliis necessest*.

Sin embargo, aunque el amor, con que Dios ama á las criaturas existentes, no es necesario *absoluto*, puesto que pudo no producir las, y por consiguiente no amarlas; dada la determinacion libre de la voluntad divina en orden á su produccion, y dada su existencia real en virtud de esta determinacion, Dios las ama necesariamente: porque ama cuanto existe, como participacion y reflejo de su bondad; y hasta puede decirse que existen, porque Dios las quiere ó ama.

Y es que, segun la profunda observacion de Santo Tomás, el amor, con que queremos bien á alguno, no es causa de la bondad, que en él existe; sino al contrario la bondad verdadera ó aparente, que en él se halla, es la que escita y provoca nuestro amor hácia ella, la que determina en nosotros el amor del bien, que tiene, y el deseo de su conservacion y aumento. Empero el amor de Dios infunde y crea la bondad en las cosas por él amadas; pudiendo decirse que son buenas ó tienen bondad, porque Dios las ama: *Scilicet amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*. Luego el amor, con que Dios quiere y ama á las criaturas, aunque no es necesario con necesidad *absoluta*, es necesario con necesidad *hipotética*: en la hipótesis ya realizada de su existencia, es necesario que Dios las ame, como participaciones y derivaciones de su bondad infinita.

(4) San Agustin dice que el hombre por el pecado «se »hace nada (*fiunt nihil*)».

(5) Lutero dijo que «todos los hombres son igualmente justos y predóstinados á igual gloria»; y los Cátaros, que «todos seremos iguales en gloria y en pena». Doctrina herética ya condenada terminantemente por el Concilio de Florencia, declarando que la gloria de los bienaventurados, así como las penas de los réprobos, serán proporcionadas á los méritos y culpas de unos ú otros; y que aquí se ve anticipadamente refutada, principalmente en la segunda parte del tema ó conclusion.

(6) *Equaliter*, no en sentido estricto, con absoluta igualdad; sino con igualdad respectiva ó proporcional: al modo que un padre viste con igualdad ó sin odiosas distinciones á sus hijos, dando un traje más ancho y costoso al de mayor corpulencia que al pequeño; pero de igual tela y aun de la misma hechura y accesorios.

*do de todas.* La providencia de Dios respecto de las criaturas es consecuencia del amor, con que las ama. Luego las ama á todas igualmente.

2.º El amor de Dios es su esencia. La esencia de Dios no es susceptible de más y ménos. Luego su amor tampoco; y por consecuencia no hay seres, á quienes ame más que á los otros.

3.º Como el amor de Dios se estiende á las cosas creadas, así tambien su ciencia y su voluntad; pero no se dice que Él sabe ciertas cosas más que otras, ni que las quiere más ó ménos. Luego ni ama las unas más que las otras.

Por el contrario, San Agustín dice (Tract. 110 in. Ev. Joan.): « Dios ama » á todas sus criaturas, y entre ellas ama » más á las criaturas racionales, y de estas » á las que son miembros de su Unigénito; y mucho más ama á su propio Hijo » único».

*Conclusion.* Por parte del acto de la voluntad [1] Dios ama á todos los seres igualmente, puesto que los ama por un solo y mismo acto de su voluntad; pero por razon del bien, que Él quiere [2], no ama á todos los seres en igual grado, sino que ama más á unos que á otros.

Responderémos que, puesto que amar es querer el bien para alguno, se puede amar una cosa más ó ménos en dos conceptos: 1.º por parte del acto de la voluntad; que puede ser más ó ménos intenso; en este sentido no ama Dios más á unos seres que á otros, porque los ama á todos por un simple y único acto de su voluntad, que es siempre el mismo: 2.º por parte del bien, que se quiere para el amado; y así se dice que amamos más á aquel, á quien deseamos mayor bien, aunque no le amemos con una voluntad más intensa. De este modo debe decirse que Dios ama más ciertas cosas que otras; porque, siendo, como queda dicho (a. 2), el amor de Dios la causa de la bondad

de los seres; no sería el uno mejor que el otro, si no quisiera Dios mayor bien para aquel que para este.

Al argumento 1.º dirémos, que eso de que Dios estiende igualmente su sollicitud á todas sus criaturas, no significa que por sus cuidados dispensa iguales bienes á todos los seres; sino que se quiere decir que lo administra todo con igual sabiduría y bondad.

Al 2.º que ese razonamiento descansa sobre la intensidad del amor, considerado en relacion al acto de la voluntad, que es la esencia divina; mas el bien, que Dios quiere para la criatura, no es la esencia divina: por lo que nada impide que sea más ó ménos intenso ó remiso.

Al 3.º que entender y querer no son más que actos, que no encierran en su significacion objetos (1), por cuya diversidad puede decirse que Dios sabe ó quiere más ó ménos, conforme á lo dicho (al hablar de su amor) en este mismo artículo.

#### ARTÍCULO IV. — Ama Dios siempre más las cosas mejores? (2)

1.º Parece que Dios no ama siempre más las cosas mejores; porque es evidente que Cristo es mejor que todo el género humano, puesto que es Dios y hombre; y Dios ha amado más al género humano que á Cristo, segun lo consiguado (Rom. 8, 32): *No perdonó á su propio Hijo, sino que lo entregó por la salvacion de todos nosotros.* Luego no siempre las mejores criaturas son las más amadas de Dios.

2.º El ángel es mejor que el hombre, segun se dice (Ps. 8, 6): *Poco ménos le hiciste que á los ángeles* (3). Dios ha amado más al hombre que al ángel, pues San Pablo dice (Hebr. 2, 16): *En ningun lugar tomó á los ángeles, mas tomó la*

(1) Inmediatos y formales.

(2) Confutacion manifiesta de los errores de Juan Hus, quien consecuentemente con su constitucion de la Iglesia como congregacion de solos los predestinados, ostén ó no actualmente en gracia y en la comunión de la fe y sumision á la autoridad pontificia, enseñó que los predestinados son siempre miembros de la Iglesia, aun cuando pierdan la gracia actual y con tal únicamente que no les falte la de la predestinacion; al paso que por el contrario jamás forman parte de aquella los que están en gracia segun la presente justicia, si no están ó son predestinados. Fue anatematizado en los propios términos

nos que su correligionario Wiclef por el Concilio de Constanza en su ses. 15. Véase la nota 2, pág. 180.

(3) Si bien literalmente designa al hombre en general, no puede dudarse que principalmente se refiere á N. S. Jesucristo, á quien lo aplica espresamente San Pablo (Hebr. 2, 9), y aun lo da á entender el verbo *mituitisti* (lo has rebajado); pues, de referirse al hombre en comun, más propiamente dijera exaltado ó elevado: así lo hace constar tambien el P. Scio. Jesus humillado en su pasion y muerto aparece en efecto como inferior á los ángeles, impasibles é inmortales.

*simiente de Abraham.* Luego Dios no siempre ama más las cosas mejores.

3.º Pedro fué mejor que Juan; porque amaba más á Cristo. El Señor, sabiendo que esto era así, interrogó á Pedro diciendo: *Simon, hijo de Juan, me amas tú más que estos? Y á pesar de esto Cristo amó á Juan más que á Pedro; pues, como dice San Agustín (Tract. últ.) con motivo de estas palabras del Evangelio (Joan. 20):* *Vió al discípulo, á quien Jesus amaba; « por este mismo signo » Juan es distinguido de los demás discípulos, no porque él fuera el solo, á quien » Jesus amaba, sino porque le amaba » más que á los demás». Luego no siempre ama más las cosas mejores.*

4.º El inocente es mejor que el penitente; puesto que la penitencia, segun San Jerónimo, es « una segunda tabla » despues del naufragio ». Dios ama más al penitente que al inocente, pues de él se congratula más, segun aquel pasaje (Lúc. 15, 7): *Os digo que así habrá más gozo en el cielo sobre un pecador, que hiciere penitencia, que sobre noventa y nueve justos, que no han menester penitencia.* Luego Dios no siempre ama más los seres mejores (1).

5.º Un justo, conocido como tal con anterioridad, es mejor que un pecador predestinado: Dios ama más al pecador predestinado, pues quiere para él un bien más grande, cual es la vida eterna. Luego Dios no siempre ama más lo que es mejor.

Por el contrario, cada ser ama á su semejante, como se ve (Eccli. 13, 19): *Todo animal ama á su semejante; pero un ser es tanto mejor, cuanto se asemeja más á Dios.* Luego Dios ama más las cosas mejores.

**Conclusion.** *Necesariamente hay que reconocer que Dios ama más las cosas mejores.*

**Responderémos** que, segun lo dicho, *es preciso afirmar que Dios ama más las*

*cosas mejores.* Porque se ha dicho (a. 2 y 3) que amar Dios más una cosa es lo mismo que querer para ella mayor bien; puesto que su voluntad es la causa de la bondad, que existe en las criaturas. Síguese pues que las cosas son tanto mejores, cuanto Dios quiere para ellas mayor bien; y por consecuencia que ama más las mejores.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios ama á Cristo, no solamente más que á todo el género humano, sino aun más que á todas las criaturas, que han salido de sus manos; porque ha querido para Él el mayor bien, habiéndole dado un nombre, que está sobre todo nombre (Phil. 2, 9), para que fuese verdadero Dios (2). Nada le ha hecho perder de su escelsencia, entregándole á la muerte por la salud del género humano; puesto que resucitó glorioso y triunfante, y, segun la espresion de Isaías (9, 6), llevó sobre sus hombros el principado del mundo (3).

Al 2.º que Dios ama más á la naturaleza humana, tomada por el Verbo de Dios en la persona de Jesucristo, que á todos los ángeles; y es en efecto mejor, principalmente por esta union. Pero, hablando de la naturaleza humana en general y comparándola con la de los ángeles en el orden de la gracia y de la gloria, se los considera como iguales; siendo una misma la medida del hombre y del ángel (Apoc. c. 20): pero de tal manera que hay ángeles colocados en cuanto á esto á mayor altura que algunos hombres, y tambien hombres en más alta categoría que ciertos ángeles; pero, si consideramos la condicion de sus respectivas naturalezas, el ángel es mejor que el hombre. Lo que ha movido á Dios, para tomar nuestra naturaleza, no es que él amase más al hombre, absolutamente hablando; sino que el hombre tenia más necesidad. Así como un buen padre de familia da á su siervo enfermo cosas más preciosas que á su propio hijo en buena salud.

(1) En la edicion romana y en la de Padua se lee aquí *mettorem* (al mejor): en las demas *metiora*.

(2) San Pablo dice que *por haberse humillado hasta la muerte, y muerte de cruz, lo ensalzó Dios y le otorgó un nombre...* lo cual debe entenderse en el sentido de que despues y á consecuencia de aquella humillacion fue dado á conocer como Dios más manifestamente, y reconocido por todas las gentes como tal; no que entonces comenzase á serlo.

(3) Representado en la sagrada Cruz, sobre la cual hizo

inscribir Pilatos el título de « Rey de los judíos », que se negó con insistencia á borrar, y que ni aun accedió á modificar; inspirado en esto por el mismo Dios, como observan algunos SS. PP. de la Iglesia, y hace constar á propósito de este pasaje el P. Nicolai, citando en corroboracion el testimonio de San Leon, quien propone la Cruz del Salvador como trofeo de su triunfo sobre las potestades adversas del infierno y de la tierra á la adoracion de los pueblos y de los reyes; así como San Agustín y muchos otros.



Al 3.º que la objecion presentada á propósito de Pedro y de Juan tiene muchas soluciones. San Agustin (ibid.) la entiende en un sentido místico, diciendo, que la vida activa significada por Pedro supone más grande amor de Dios, que la vida contemplativa representada por Juan; porque el que se dedica á la vida activa, siente con más viveza las miserias de esta vida, y deséa más ardientemente librarse de ellas, para ir á Dios. Pero Dios ama más la vida contemplativa; pues la conserva más, y no concluye con la vida del cuerpo, como la vida activa. Otros dicen que Pedro ha amado más á Cristo en sus miembros, y bajo este concepto el mismo Jesucristo le amó más, puesto que le encomendó su Iglesia; pero que Juan ha amado más á Cristo en sí mismo (*in seipso*) (1), y bajo este supuesto ha sido más amado de él, pues le confió su Madre. Otros piensan que no se sabe si Pedro ó Juan han amado más á Cristo con un amor de caridad, y que tampoco puede decirse cuál de los dos haya sido más amado de aquel con relacion á la mayor gloria de la vida eterna; y que, si se dice que Pedro amó más á Cristo, esto significa que su amor tenía más impetuosidad y ardor; y que la predileccion que Jesucristo tenía por Juan no consistía más que en ciertos testimonios de familiaridad, que Cristo le otorgaba con preferencia á causa de su juventud y pureza. Otros en fin creen que Cristo amó más á Pedro en cuanto á la mayor escelencia del don de caridad, y que amó más á Juan en cuanto al don de entendimiento. De donde se deduce que absolutamente (*simpliciter*) Pedro fué mejor y más amado, y Juan lo fué bajo cierto especial concepto (*secundum quid*). Mas

parece temerario decidir sobre este punto; porque, como dice la Escritura (Prov. 16, 2): *El Señor pesa los espíritus, y no otro.*

Al 4.º que los penitentes y los inocentes se hallan en relacion de escedentes y escedidos; porque, ya sean inocentes ó penitentes, los mejores y los más amados son los que tienen mayor grado de gracia. Sin embargo en igualdad de circunstancias la inocencia es más digna y más amada. Dicese no obstante que Dios se regocija más sobre el penitente que sobre el inocente, porque ordinariamente los penitentes se levantan más cautos, humildes, y fervorosos. Por lo cual dice San Gregorio (Hom. 34 in Ev.) que «en acción de guerra el general ama más al soldado, que vuelve con ardor á la peléa, despues de haber huido, que al que nunca huyera, pero que jamás combatió con valor». Bajo otro concepto puede decirse que un don igual de gracia es más, aplicado á un penitente, que ha merecido castigo, que cuando se aplica á un inocente, que no lo merece. Así cien marcas (2) dadas á un pobre constituyen una dádiva más considerable, que si se dan al rey.

Al 5.º que, siendo la voluntad de Dios la causa de la bondad en las cosas; debe apreciarse la bondad del objeto amado de Dios, considerándole en el tiempo, en que debe recibir de la bondad divina algun bien. Remontándonos pues al tiempo, en que el pecador predestinado debe recibir de la bondad divina mayor bien, es mejor; aun cuando con referencia á otro tiempo sea peor, toda vez que respecto de algun tiempo ni es bueno ni es malo (3).

(1) Algunos intérpretes dicen tambien que Juan amó más á Cristo privada ó personalmente, y Pedro como súbdito le amó más en atencion á su autoridad y dignidad; por lo cual le constituyó el Señor Príncipe de los Apóstoles y Jefe de su Iglesia, y á San Juan le hizo custodio de su Madre sacratísima; demostrando así su predileccion personal á este, al sustituirle en calidad de hijo, y honrando á aquel con la preeminencia de su representacion como cabeza de los fieles, sus hijos por adopcion: ó lo que es lo mismo, cooptando á Juan como miembro de su familia (por decirlo así) doméstica en recompensa de su cariñosa ternura, é invistiendo á Pedro de la

autoridad de Padre y Pastor de su familia mística por su celo y solicitud de la honra y gloria de Jesus. Quizá no sería temerario decir que Pedro le amó más como á Hijo de Dios, y Juan se distinguió en amarle como á Hijo de Maria.

(2) «Marca», cantidad ponderal de plata ú oro, equivalente segun algunos á media libra ú ocho onzas, y á nueve segun otros.

(3) «Esto es, cuando no ha nacido aún», añade aquí Nicolai, refiriéndose á otros códices: adicion, que no hallamos en ninguna de cuantas ediciones hemos consultado.

## CUESTION XXI.

### De la Justicia y de la misericordia de Dios.

Despues de haber tratado del amor divino, pasaremos á esponer su justicia y su misericordia ; respecto de las cuales se discutirán cuatro proposiciones : 1.<sup>a</sup> Hay justicia en Dios?—2.<sup>a</sup> Puede decirse que su justicia es su verdad?—3.<sup>a</sup> Hay misericordia en Dios?—4.<sup>a</sup> Se manifiestan su justicia y su misericordia en todas sus obras ?

#### ARTÍCULO I. — Hay Justicia en Dios? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que no hay justicia en Dios: porque la justicia se divide contra la templanza ; (2) mas esta no existe en Dios : luego tampoco la justicia.

2.<sup>o</sup> El que hace todo segun el arbitrio de su voluntad, no obra conforme á la justicia ; es así que, en frase del Apóstol ( Ephes. 1, 11 ) : *Dios hace todo segun el consejo de su voluntad* : luego no se le debe atribuir la justicia.

3.<sup>o</sup> Es acto de justicia pagar lo que se debe (3) : Dios á nadie es deudor ; luego la justicia no le compete.

4.<sup>o</sup> Todo lo que está en Dios, es su esencia. La justicia no es su esencia, pues Boecio dice (l. de Hebdom.) que « el bien » se refiere á la esencia, pero lo justo al « acto ». Luego la justicia no compete á Dios.

Por el contrario, está escrito ( Ps.

(1) La doctrina sentada en este artículo refuta directa y concluyentemente la herética cuanto absurda y disonante asercion de los gnósticos, de Apéles y los albanenses, de que hay un Dios malo ; porque, si Dios es malo, no es justo ; y si en Dios hay justicia, no puede ser malo. Y no obsta que admitiesen un Dios malo y otro bueno ; pues, siendo cierta y demostrada la unidad ó unicidad de Dios ( C. 11, a. 3 ) y este bueno y justo, no es posible sea malo á la vez ó injusto. Combátese tambien indirectamente la dualidad de principios ideada por el maniqueismo, y áun la pluralidad de Dioses del politeísmo ; por cuanto la justicia es atributo esencial de la divinidad, y por lo mismo el principio malo ó autor del mal no puede ser Dios, no siendo justo, ni es posible que muchos Dioses á la vez sean igual é infinitamente justos en supremo grado.

(2) Quiere decir, que la Justicia y la Templanza son dos divisiones de las virtudes morales.

(3) Ya el acreedor tenga algun género de superioridad respecto del deudor, ó bien este le sea igual ó áun inferior ;

10, 8 ) : *El Señor es justo, y amó la justicia.*

**Conclusion.** [1] *La justicia conmutativa no conviene á Dios ; pero [2] sí hay en él justicia distributiva.*

**Responderémos,** que hay dos especies de justicia. La una consiste en dar y recibir recíprocamente, cual se verifica en la compra y venta y demas contratos ó transacciones de esta naturaleza : esta, que es la llamada por Aristóteles ( Eth. l. 5, c. 4 ) *conmutativa* ó *directiva* de los cambios ó negociaciones, *no compete á Dios* (4) ; porque, como dice San Pablo ( Rom. 11, 35 ) : *¿ Quién le ha dado á él primero, para que le sea recompensado ?* La otra consiste en distribuir, por cuya razon se llama *distributiva*, segun la cual un rector ó administrador da á cada uno conforme á su dignidad. Como el buen orden de una familia ó de una multitud bien gobernada hace ver esta justicia en su jefe ; de igual modo *el ór-*

pues en lo humano y natural los derechos, así como igualmente los deberes, se reconocen por parte del inferior y del igual, lo mismo que de parte del superior : precisamente en esta reciprocidad se funda la equidad de la justicia conmutativa, que siempre supone un deber ó débito contrapuesto ó correlativo á cada derecho ; y así no se concibe deudor sin acreedor, ni viceversa.

(4) Hay sin embargo en Dios cierta manera de justicia conmutativa, en cuanto otorga premios en galardón á los méritos de las obras buenas, y castigos como á cuenta de las malas ó deméritos, segun ya observa el Cardenal Cayetano ; y á esta justicia pudiéramos llamarla retributiva, para no equipararla á la conmutativa propiamente dicha, en razon á que no hay ni puede haber verdadera igualdad de compensacion entre la recompensa y el mérito, como ni entre la culpabilidad y el castigo, y si solo cierta proporcion justipreciada por la misma divina justicia ; y considerándola más bien como una fase ( digámoslo así ) de la distributiva, en la que realmente debe entenderse refundida ó incluida.

den del universo, que brilla tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, es una prueba de la justicia de Dios. Lo cual hace decir á San Dionisio (De div. nom. c. 8): «Es preciso reconocer la justicia de Dios, en que concede á todos los seres lo que les es propio segun su respectiva dignidad; y en que conserva la naturaleza de cada cosa en el orden y virtud, que le son propios».

Al argumento 1.º dirémos, que hay virtudes morales, que se refieren á las pasiones, como la moderacion á la concupiscencia, la fortaleza al temor y la audacia, y la mansedumbre respecto de la ira. Estas virtudes no pueden ser atribuidas á Dios sino por metáfora; porque en Dios ni hay pasiones, como ya va dicho (C. 20, a. 1), ni tampoco apetito sensitivo, que es el sujeto de estas virtudes, segun Aristóteles (Eth. 1. 3, c. 2). Pero hay virtudes morales, que tienen por objeto las acciones, tales como las que se refieren á las donaciones y gastos; por ejemplo, la justicia, la liberalidad y la magnificencia, que no radican en la parte sensitiva, sino en la voluntad; y estas por lo mismo bien pueden atribuirse á Dios sin inconveniente alguno; aunque no con aplicacion á las acciones civiles, sino á las operaciones convenientes á Dios. Porque sería ridículo elogiar á Dios por virtudes políticas ó puramente humanas, segun la observacion de Aristóteles (Eth. 1. 10, c. 8).

Al 2.º que, siendo objeto de la voluntad el bien por el entendimiento conocido, es imposible que Dios quiera cosa alguna, que no esté conforme con su sabiduría, la cual es como la ley de la justicia; y segun ella su voluntad es recta y justa. Por consiguiente, haciendo su voluntad, observa la justicia; como nosotros la observamos, cumpliendo la ley. Mas para nosotros la ley emana de algun superior, mientras que Dios es él mismo su ley.

Al 3.º que á cada ser se debe lo que es suyo: y se considera como suyo de un ser, lo que á él se ordena; al modo que el esclavo pertenece á su dueño, y no re-

cíprocamente: porque «es libre lo que es por causa (1) de sí mismo». En la palabra débito va entrañada pues la idea de exigencia ó necesidad de algo, á que aquella se refiere. Esta relacion puede ser considerada de dos modos: 1.º en cuanto un ser creado se ordena á otro ser creado, como las partes se refieren al todo, los accidentes á las sustancias, y todos los seres á su fin; 2.º como todas las criaturas se ordenan á Dios. Así tambien pues en las operaciones divinas la deuda puede ser considerada bajo dos conceptos; ya en el de ser debida á Dios alguna cosa, ya en el de deberse á la criatura: y bajo este doble aspecto Dios paga la deuda. Porque á Dios es debido el que se cumpla en las criaturas lo que es conforme á su sabiduría y á su voluntad y á la manifestacion de su bondad: y en este sentido su justicia afecta al respeto de sí mismo (*decentiam ipsius*), que exige que él satisfaga todo lo que á él se debe. Por otra parte la criatura tiene derecho á todo lo que á ella se ordena, como al hombre el tener manos y que los demas animales deban servirle; y tambien Dios satisface en esto á la justicia, dando á cada ser lo que su naturaleza y condicion reclaman. Mas este débito es dependiente del primero; porque se debe á cada ser lo que por la sabiduría divina le ha sido asignado. Y, aunque Dios satisface en este sentido algun deuda á sus criaturas, no es sin embargo deudor él mismo; porque no se ordena á los demas seres, sino más bien estos se ordenan á él. Por cuya razon, hablando de la justicia de Dios, unas veces se dice que es condignidad (*condecentia*) de su bondad, y otras se la denomina retribucion correspondiente á los méritos. San Anselmo insinúa este doble concepto, cuando dice al Señor (Prosologio, c. 10): «Cuando castigais á los malos, obrais con justicia; porque los tratais, como ellos se merecen (2); y cuando los perdonais, tambien es justo vuestro proceder; porque haceis lo que es condigno (*condecens*) á vuestra bondad».

(1) Es decir, que obra y adquiere por y para sí; á diferencia del esclavo ó que es de otro, y á este dueño pertenece la imposicion y el producto de su trabajo. La supresion del acento circunflejo sobre la á final del ablativo *causá* pudiera inducir á tomarlo por nominativo, dando así al proloquio una

interpretacion seguramente ajena á su genuina intencion.

(2) *Quia illorum meritis convenit*, dice el texto en la generalidad de las ediciones: otros leen *demeritis*, y parece más exacto; si bien nuestra version parécenos igualmente conciliable con una y otra voz.

Al 4.º que, aunque la justicia se refiere al acto, no por eso deja de ser la esencia de Dios; puesto que lo que es de esencia de una cosa, puede ser principio de acción. Mas el bien no siempre se refiere al acto; toda vez que se llama buena una cosa, no solamente según su acción, sino también según la perfección de su esencia: por lo cual se dice (ibid.) que lo bueno es á lo justo, como lo general á lo especial.

**ARTÍCULO II. — La justicia de Dios es la (1) verdad?**

1.º Parece que la justicia de Dios no es la verdad: porque la justicia está en la voluntad, pues San Anselmo la denomina « rectitud de la voluntad » (Dial. de verit. c. 13); y la verdad está en el entendimiento, según Aristóteles (Met. l. 6, test. 8; y Eth. l. 6, c. 2 y 6). Luego la justicia no pertenece á la verdad.

2.º « La verdad es, según Aristóteles » (Eth. l. 4, c. 7), una virtud distinta de « la justicia ». Luego la verdad no entra en la razón de la justicia.

Por el contrario, está escrito (Ps. 84, 11): *La misericordia y la verdad se encontraron*; y en este pasaje se toma la verdad por la justicia (2).

**Conclusion.** *La justicia de Dios es llamada con razón verdad, en cuanto es la conformidad entre la inteligencia y las cosas por ella percibidas, como constitutiva del orden de los seres conforme á la razón de su sabiduría.*

Responderémos, que la verdad consiste en la conformidad de la inteligencia y de su objeto, según lo dicho más arriba (C. 16, a. 1). La inteligencia, que es la causa del ser, es como su regla y medida; al contrario de la inteligencia, que recibe su ciencia de los objetos este-

riores: pues, cuando las cosas son la medida y la regla de la inteligencia, la verdad consiste en la conformidad del entendimiento con las cosas, cual sucede en nosotros; porque, según que una cosa es ó no es, nuestros pensamientos y nuestras palabras son verdaderos ó falsos: al paso que, cuando el entendimiento es la regla ó la medida de las cosas, la verdad consiste en la conformidad de estas con el entendimiento mismo, como se dice que un artista hace una obra verdadera, si esta obra es conforme á las reglas de su arte. Así pues lo que las obras del arte son al arte mismo, eso son las acciones justas respecto á la ley, á que se ajustan. Por consiguiente la *justicia de Dios, que establece en el mundo un orden, conforme á su sabiduría, que es su ley, llámase convenientemente verdad*, y del propio modo se llama en nosotros *verdad de justicia* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que la justicia en su relación con la ley reguladora existe en la razón ó en la inteligencia; pero con respecto al imperio, por el que se regulan los actos en conformidad á la ley, existe en la voluntad.

Al 2.º que la verdad, de que habla Aristóteles en el pasaje citado, es aquella virtud, por la cual uno se muestra en sus dichos ó hechos tal cual es (4). En este sentido la verdad consiste en la conformidad del signo con la cosa significada, y no en la del efecto con su causa y regla, como queda dicho de la verdad de la justicia.

**ARTÍCULO III. — La misericordia conviene á Dios? (5)**

1.º Parece que la misericordia no compete á Dios: porque, según San Juan Damasceno (De orth. fid. l. 2, c. 14),

(1) La carencia de artículos en el idioma latino, como en el nuestro la de casos gramaticales, ocasiona á veces ambigüedad, ó más bien, perplejidad y duda. Así en este pasaje pudiera vacilarse en traducir « la justicia de Dios es verdad, ó es una verdad, ó es la verdad, ó es su misma verdad? »; si la tesis no nos diese la clave de su legítima versión, diciendo: *se llama convenientemente verdad*: áun así y todo se hace preciso observar que la verdad en Dios es la justicia misma, por cuya razón toma esta con frecuencia su mismo nombre, siendo tan incompatible con la falsedad como con la injusticia, y como lo es la verdad misma. Ningun inconveniente resultaría sin embargo aquí de la supresión del artículo, atendidas las aclaraciones palpables en las conclusiones y su contraposición á la misericordia en sustitución de la justicia.

(2) Conforme al uso común de los hebreos, que llaman verdad á la justicia, como entre nosotros se llama justo al hombre recto ó bueno, en cuyas obras no hay falsedad ó simulación ni hipocresía. Así los Setenta vierden *justicia por verdad* en las palabras de Isaías (39, 8): *stat tantum pax et veritas in diebus meis*.

(3) Cuando pagamos lo que legalmente debemos, ó mostramos verdad en la práctica de la justicia.

(4) O en su habitual conversación y conducta, según él mismo explica.

(5) Nueva y directa confutación de Novato: porque la misericordia es evidentemente opuesta á la crueldad é incompatible con ella. Véase la pág. 196, nota 1.

« la misericordia es una especie de tristeza »; y esta no se halla en Dios: luego tampoco la misericordia.

2.º La misericordia es el relajamiento (*relaxatio*) de la justicia. Pero Dios no puede prescindir de cuanto pertenece á su justicia, porque se ha dicho (II Tim. 2, 13): *si no creemos, él permanece fiel; no puede negarse á sí mismo*; pero, como dice la glosa (interlin.) á propósito de este pasaje, « Dios se negaría á sí mismo, » si desmintiese sus palabras: luego no le compete la misericordia.

Por el contrario, está escrito (Ps. 110, v. 4): *El Señor misericordioso y compasivo*.

**Conclusion.** *Debe atribuirse á Dios la misericordia en el más alto grado segun sus efectos, no en cuanto al afecto de la pasión.*

**Responderémos, que debe atribuirse principalmente á Dios la misericordia; no sin embargo como un afecto de pasión, sino como efecto.** Para demostrarlo, es preciso observar que se dice misericordioso aquel, que tiene el corazón compasivo (*cor miserum*), es decir, como afectado tristemente por la miseria de otro, cual si fuera suya propia. De donde se sigue que, cuando cualquiera procura remediar la miseria de otro, como si fuera la suya propia, hace una obra de misericordia. Ahora bien: Dios no puede entristecerse por la miseria de otro; pero le conviene por excelencia aliviarla, entendiendo por miseria un defecto cualquiera. Los defectos no se corrigen sino por la perfeccion de alguna bondad, y el primer origen de la bondad es Dios, segun lo demostrado (C. 6, a. 4).

Debemos advertir que otorgar perfecciones á las cosas pertenece á la bondad

divina, á su justicia, y á su liberalidad y misericordia, aunque bajo diversos conceptos. La comunicacion de las perfecciones, considerada en absoluto, pertenece á la bondad, segun lo demostrado (C. 6, a. 2 y 4); pero la distribucion de las mismas en proporcion á la naturaleza de las cosas es propia de la justicia, como queda dicho (a. 1); y en cuanto no las otorga por su propia utilidad, y sí solo por su bondad, él obra con liberalidad (1); así como bajo el concepto de que por ellas subsana todo defecto, procede con misericordia.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion supone que la misericordia es un afecto apasionado.

Al 2.º que Dios obra por misericordia, sin faltar á la justicia, pero obrando alguna cosa sobre ella: como si uno da doscientos dineros á un individuo, á quien no debe sino ciento, no obra contra la justicia, sino con liberalidad y misericordia. Sucede lo mismo, cuando se perdona una ofensa recibida; porque el que perdona un agravio, hace una especie de don. Por lo cual San Pablo llama á la remision de las ofensas *donacion*: *Condonáos recíprocamente, así como Cristo os ha perdonado* (Eph. 4, 32). Es pues evidente que la misericordia no destruye la justicia, sino que es cierta plenitud de ella; por lo cual dice Santiago que *la misericordia sobreescede al juicio* (Jac. 2, 13).

#### ARTÍCULO IV. — En todas las obras de Dios hay misericordia y justicia?

1.º Parece que no hay en todas las obras de Dios misericordia y justicia: porque hay obras, que se atribuyen á la misericordia de Dios, como la justificacion

(1) En nuestro concepto la liberalidad y la clemencia son en cierto modo los dos vínculos extremos de la justicia y la misericordia, por cuanto el de la liberalidad viene á ser como la expansion de ambas hasta su encuentro y conciliacion en la cúspide soberana de la bondadosa munificencia, y la clemencia como el *minimum* de una justa indulgencia misericordiosa. Materializando el pensamiento complejo de esos cuatro atributos en una imagen sensible, quizá podrían representarse la justicia y la misericordia por las dos hojas de una doble puerta, apoyándose en el quicio inferior de la clemencia y en el dintel superior de la liberalidad; ó por un inflexible rectángulo, cuyas bases fuesen estos dos últimos atributos: salvo siempre el debido acatamiento á la divinidad, en la que se identifican, y con el solo objeto de hacer esto algo más accesible al débil alcance de la inteligencia humana. Un rey levantando al desdichado y sin méritos con la profusion espléndida de inmerecidos beneficios, no se mostraría ménos justamente

misericordioso en su liberalidad, que misericordiosamente justo ahogando en su clemencia la culpabilidad del criminal desventurado con el perdón de sus yerros ó atentados; como solenios compadecer al delincuente arrepentido en la espacion de sus delitos. Así Dios hace ostension de su misericordiosa justicia sobre todo en la Redencion, erigiendo al culpable en heredero, y brindando al miserable con la indulgente gracia de su clemente liberalidad, justificando así la sentida exclamacion del Santo rey Profeta (Ps. 144, 9): *Miserationes ejus super omnia opera ejus*, sus misericordias sobre todas sus obras. Insistimos en estas consideraciones, al parecer, intempestivas; para contrarrestar por una parte la tendencia de ciertas modernas teorías á explotar soñadas contradicciones entre los dogmas católicos, y hacer resaltar por otra la claridad, que unos á otros se comunican en consoladora recíproca irradiacion.

del impío; y otras á la justicia, como su condenacion. Así dice (Jac. 2, 13): *El que no haya obrado misericordia, será juzgado sin misericordia.* Luego no en todas las obras de Dios resplandecen la misericordia y la justicia.

2.º San Pablo atribuye la conversion de los judíos á la justicia y á la verdad, y la de los gentiles á la misericordia (Rom. 15): luego no en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia.

3.º Muchos justos sufren en este mundo, lo cual es injusto (1); luego no hay justicia y misericordia en todas las obras de Dios.

4.º Es propio de la justicia dar á cada uno lo que se le debe, y de la misericordia aliviar la miseria. Así la justicia y la misericordia presuponen alguna cosa en su ejercicio. Pero la creacion nada presupone. Luego en la creacion no hay ni misericordia ni justicia.

Por el contrario, está escrito: *Todos los caminos del Señor misericordia y verdad* (Ps. 25, 10).

**Conclusion.** *En todas las obras de Dios es necesario reconocer misericordia y verdad.*

**Responderémos,** que en todas las obras de Dios se encuentran necesariamente la misericordia y la verdad; si bien por la palabra misericordia se entiende la remocion de cualquier defecto, aunque no todo defecto pueda decirse propiamente miseria, sino en la naturaleza racional, creada para ser feliz; pues la miseria es contraria á la felicidad (2). La prueba de que hay necesariamente en Dios justicia y misericordia es que la deuda, que la justicia divina debe cumplir, se refiere, ó á Dios ó á alguna criatura: y ni en uno ni en otro concepto puede faltar en alguna obra de Dios (3); puesto que Dios no puede hacer cosa alguna, que no sea conforme á su sabiduría y su bondad: en este sentido

(1) Hé aquí una prueba de la existencia de otra vida futura, en la que la divina justicia obtendrá su complemento, y los goces y aflicciones de la presente su justa compensacion. Demostrado que Dios es siempre justo, lo está que ni es injusto en la distribucion de los bienes y permision de las penalidades durante la vida actual, pues sirven de aliciente ó de espacion y para acrisolar nuestra lealtad y aumentar el mérito de nuestras buenas acciones; como tambien que despues de la muerte será, cuando el justo y el malvado recibirán su retribucion, que aquí nunca es (ni ménos aparece por lo comun) equitativa ni completa. La parábola de Lázaro y del rico avariento suministra una luminosísima esposicion práctica de esta doctrina.

hemos dicho que á Dios es debida alguna cosa. De igual modo todo lo que Dios hace en sus criaturas, lo realiza en el órden y en la proporcion conveniente, que es lo que constituye la razon de la justicia. Luego no puede ménos de haber justicia en todas las obras de Dios. Pero toda obra de la justicia divina presupone siempre una obra de misericordia, y se funda en ella. Porque la criatura no puede tener derecho sino por razon de algo, que en ella preexiste ó se prevé; y ademas, si esto es debido á la criatura, será por razon de algo anterior: y, como no puede procederse al infinito en esta gradacion; habrá de llegarse necesariamente á algo, que dependa de la bondad sola de la voluntad divina, que es el último fin: como si decimos que el hombre debe tener manos, porque tiene una alma racional; que debe tener una alma racional, para ser hombre; y que es hombre por causa de la bondad divina. Y así en todas las obras de Dios se encuentra la misericordia en cuanto á su primer origen; cuya virtud ejerce su influencia sobre todas las cosas consiguientes, y aun obrando en ellas con más intensidad: al modo que en la causa primera hay siempre más energía que en una causa segunda. Así pues Dios del colmo de su bondad da aun las cosas, que se deben á las criaturas, con largueza mayor, que lo que estrictamente exige su naturaleza (*proportio rei*); porque, para conservar el órden de la justicia, bastaría que otorgase ménos de lo que concede la bondad divina, la cual escede toda proporcion de la criatura.

Al argumento 1.º dirémos, que hay obras, que se atribuyen á la justicia de Dios, y otras á su misericordia; porque en las unas resalta más la justicia, y en las otras la misericordia. Sin embargo la misericordia se muestra aun en la condenacion de los réprobos; no porque se

(2) Esto únicamente es aplicable á la criatura racional, sola ella capaz de ser verdaderamente feliz ó desgraciada: así que ni los brutos ni aun los niños ó idiotas son susceptibles de infelicidad propiamente dicha, en tanto que no obra en ellos la razon, como ni de virtud y el consiguiente mérito, segun advierte con Aristóteles el mismo Santo Tomás.

(3) Observa aquí el Cardenal Cayetano que estas palabras no pueden referirse literalmente á la obra misma de la creacion, sin remontarse á la sabiduría y voluntad divina, interpretándolas segun la accion de su providencia, como se recoge de lo que añade el Santo á continuacion, y más claramente de su respuesta á la objecion 4.ª

les perdone el castigo por entero, sino bajo el concepto de que el castigo es menor del que merecen (*citra condignum*). En la justificación del impío se muestra también la justicia; puesto que Dios no remite las culpas sino en consideración al amor, que su misericordia infunde en el corazón del culpable. Así se dice de la Magdalena (Luc. 7, 47): *Le han sido perdonados (1) muchos pecados, porque ha amado mucho.*

Al 2.º que hay misericordia y justicia de parte de Dios en la conversión de los judíos y de los gentiles. Pero hay cierta razón de justicia respecto á los judíos, que no se echa de ver en la de los gentiles; y es la de que han sido salvos en virtud de las promesas hechas á sus padres.

Al 3.º que en el castigo de los justos

en este mundo brillan también la justicia y la misericordia: porque estas aflicciones los purifican de sus ligeras faltas, y los elevan más á Dios, separándolos de los afectos terrenos; conforme á lo que dice San Gregorio (Moral. l. 26, c. 9): «los males, que nos agobian en este mundo, nos impelen á dirigirnos á Dios».

Al 4.º que, aun cuando nada se presupone anterior á la creación en la naturaleza de las cosas; si empero en el entendimiento divino. De este modo queda á salvo aun en esto la razón de justicia; porque Dios concede á los seres, que crea, lo que su sabiduría y su bondad exigen: así como también la razón de misericordia, porque hace pasar las cosas del no ser al ser.

(1) La Vulgata dice *remittuntur*, le son perdonados. No faltan quienes suponen que la pecadora, de que hace aquí mención San Lucas, sin designarla por su nombre, no era precisamente la misma María Magdalena. El P. Scio sostiene, citando en su apoyo á Calmet y Tillemont, que no solo no debe confundirse con esta, «de quien se dice (Luc. 8, 2) arrojó el Señor siete demonios»; pero tampoco con la hermana de Lázaro y Marta: «porque ya hoy día, añade, está casi demostrado que fueron tres personas distintas, aunque muchos de los antiguos intérpretes las han confundido en una sola». San Gregorio asegura era la misma, y tal parece ser el sentir de la Iglesia, que nombra María Magdalena en las lecciones

del Oficio de esta Santa á «la mujer pecadora de la ciudad». La Sorbona de París por decreto público y solemne y con ocasión de cierto folleto de Fabro Estapulense mandó en 1521 á sus profesores atenerse á este dictámen; y el P. Nicolai testifica haber sido renovada esa disposición por aquella Facultad, hallándose presente él mismo, en 1636, para desmentir á algunos, que osáran atribuir á Santo Tomás la opinión visiblemente contraria á la que aquí deja emitida. No nos incumbe resolver sobre este punto tan debatido; si empero declarar que para nosotros es de gran peso la autoridad del Doctor Angélico.

## CUESTION XXII.

### De la Providencia (1) de Dios.

Despues de haber hablado de lo concerniente á la voluntad en general; debemos examinar lo que corresponde á la voluntad y al entendimiento. Tal es la providencia respecto de todos los seres; así como la predestinacion y la reprobacion y sus consecuencias con relacion á los hombres, especialmente en orden á la eterna salvacion: porque parece que la providencia se refiere á la prudencia, de la cual se trata en la ciencia moral, despues de las virtudes morales. Respecto de la Providencia de Dios dilucidaremos estos cuatro puntos: 1.º La Providencia es un atributo de Dios?—2.º Todos los seres estan sometidos á la Providencia divina?—3.º La Providencia de Dios se ejerce inmediatamente sobre todos los seres?—4.º La Providencia divina impone necesidad á las cosas objetos de ella?

#### ARTÍCULO I.—Convienne á Dios la providencia? (2)

1.º Parece que la providencia no es propia de Dios: porque «la providencia, segun Ciceron (De invent. l. 2.), «es una »parte de la prudencia». Es así que la prudencia, cuyo objeto es el acertado consejo (*bene consiliativa*), como dice Aristóteles (Eth. l. 6, c. 5), no puede convenir á Dios, en quien jamás reside la

(1) Esta palabra encierra en su significacion uno de los problemas de mayor importancia filosófica y teológica, y por lo tanto el más debatido entre los filósofos de todos tiempos, á causa de su íntima conexion con los de la creacion y gobierno del mundo, y especialmente con el del destino humano y el de la existencia del mal, cuyo interes práctico nadie desconoce; problema por otra parte, que bien pudiéramos decir se presenta espontáneamente resuelto, con solo fijar bien los términos de la definicion, cual lo hace la escolástica cristiana, representada en esta (acaso más que en otra cuestion alguna) por su insigne adalid el Angel de las escuelas. Admitida la existencia de Dios y bien definida la providencia, véanse desde luego identificados estos dos conceptos, hasta el punto de formularse en dos solas palabras, cuya inteligencia está al alcance aún de los niños: «Dios pródigo», es decir, Dios ordenando los seres todos á sus fines particulares y dirigiéndolos en su conjunto y mediante la actuacion de su designio soberano á un último fin comun, preasignado por su inteligencia y predeterminado por su voluntad segun la sugestion de su bondad inscrutable.

(2) Con la doctrina de este artículo se impugnan tan fácil como victoriosamente las absurdas cuanto heréticas teorías, no solo del deísmo, que reconoce un Dios egoísta é inerte sin cuidado alguno de la conservacion y régimen de los seres por él creados, y del ateísmo (negacion de Dios), del fatalismo (intervencion esclusiva del hado ó casualidad fortuita), del panteísmo antiguo y moderno (sobre todo en su nueva ponderada fase del espinosismo y la novísima de Hegel, divinizacion de la materia), y del epicureismo y el estoicismo, aunque ménos directamente; sino tambien, y con previsora contundente

duda, ni tiene por consiguiente necesidad de consejo. Luego la providencia no compete á Dios.

2.º Todo lo que está en Dios, es eterno. Pero la providencia no es eterna, porque tiene por objeto los seres existentes, que no son eternos, segun San Juan Damasceno (De fide orth. l. 2, c. 29). Luego no hay providencia en Dios.

3.º Nada hay compuesto en Dios. La providencia parece ser alguna cosa com-

anticipacion, del racionalismo y del materialismo, así como de las demas derivaciones del enciclopedismo del siglo precedente, y de la generalidad de las flumantes teorías y sistemas hostiles al dogma católico, que en su comun alarde de incredulidad escéptica parecen haber adoptado como único punto de acuerdo convencional negar ó confutar las verdades reveladas, precisa ó principalmente al ménos, por lo mismo que la Iglesia nos las propone como innegables é indiscutibles. Este prejuicio á todas luces antifilosófico les hace divagar aún en las materias más sencillas de sistema en sistema, de error en error, de abismo en abismo; y temerosos sin duda de coincidir en algun punto con la vetusta escolástica oscurantista, en cuyo descrédito acumulan con incansable anhelo todos los recursos de la ciencia experimental y de un desatentado idealismo, arbitrariamente vaciado en troqueses variados al infinito, y desleído en formas de lenguaje altisonantes cuanto ininteligibles, huyendo como desfavoridos del foco más luminoso de verdad ante el espectro para ellos formidable de una dialéctica sencilla é ingénuo, jamás compatible con sus jactanciosas pretensiones de dogmatizar á la humanidad, y aspirando á imponer sus alucinaciones contradictorias y paradójicas al mundo todo, á guisa de otros tantos Verbos inconciliables de una ciencia, que ni definen, ni ofrece garantías de su pretendida infalibilidad. Para ellos no es ni puede ser infalible el Pontificado, como ni la Iglesia, ni la revelacion; nosotros empero habrémos de reconocer, á fuer de crédulos párias, la infalibilidad de sus inventos y gratuitas aseveraciones; por más que en asuntos tan llanos y transcendentales, como el que nos ocupa, nada positivo nos revelan, nada aceptable nos proponen, nada tranquilizador nos brin-



puesta, pues que en ella se comprenden la voluntad y el entendimiento. Luego no hay providencia en Dios.

Por el contrario, el Sabio esclama: *Mas tú, oh Padre, todo lo gobiernas con la providencia* (Sap. 14, 3) (1).

**Conclusion.** *Es necesario reconocer providencia en Dios.*

Responderémos, que se debe reconocer necesariamente en Dios la providencia. En efecto: todo lo bueno, que hay en los seres, ha sido creado por Dios, como se ha demostrado (C. 6, a. 4). Pero en las criaturas se halla el bien, no solo en su sustancia, sino tambien en cuanto al orden de aquellas á su fin; y especialmente al fin último, que es la bondad divina, segun lo dicho (C. 21, a. 4). Luego Dios es tambien el autor de este bien de orden, existente en las cosas creadas (2). Y, puesto que Dios es la causa de las cosas por su entendimiento, y de igual manera debe en él preexistir la razon de cada uno de sus efectos, como consta de lo dicho (C. 19, a. 4); es necesario que la razon del orden de las cosas á su fin preexista en la mente divina: y esta razon es la que propiamente llamamos *providencia*. Ella es en efecto la parte principal de la *prudencia*, que comprende ademas la *memoria de lo pasado y la inteligencia de lo presente*; porque segun nuestros recuerdos de lo pasado y la inteligencia de las cosas presentes conjeturamos cómo deben preverse las futuras. Es propio de la providencia, segun Aristóteles (Eth. I. 6, c. 12), disponer las cosas al fin, ya respecto del sujeto mismo, como se dice prudente el hombre, que ordena bien sus actos respecto al fin de su vida; ya por relacion á los miembros de una

familia, ciudad ó reino, que le estan sometidos, en cuyo sentido dice San Matéo: *Siervo fiel y prudente, á quien el Señor puso sobre su familia* (Math. 24, 45). Bajo este último concepto puede convenir á Dios la prudencia ó la providencia: *no en el primero*, toda vez que en Dios mismo no hay cosa alguna, que deba ordenarse á un fin, siendo él mismo fin último: y esa misma razon del orden de las cosas á su fin se llama providencia en Dios. Por lo cual dice Boecio (De consol. I. 4, pros. 6.) que «la providencia es la misma razon divina, constituida en Príncipe soberano de todos los seres, y que todo lo dispone» (3): y disposicion puede llamarse lo mismo la razon del orden de las cosas á su fin, que la de las partes al todo.

Al argumento 1.º dirémos que, segun Aristóteles (Eth. I. 6, c. 9), «la prudencia propiamente manda lo que la sana razon (*eubulia*) (4) aconseja rectamente, y la perspicacia (*synesis*) decide con acierto». Por consiguiente, aunque no compete á Dios consultar, en el sentido de indagar sobre lo dudoso; puede sin embargo dar órdenes ó preceptos acerca de los seres, que se han de ordenar al fin, de los cuales tiene perfecto conocimiento, conforme á aquello (Ps. 148, 8): *Precepto puso, y no dejará de cumplirse*. En este sentido compete á Dios la razon de prudencia y providencia.

Pudiera decirse tambien que en Dios la razon de las cosas, que deben ser hechas, es una especie de consejo; no porque investigue, sino por la certidumbre del conocimiento, á la que llegan á fuerza de investigaciones los que toman consejo: por esto San Pablo dice (Ephes. 1, 11)

dan, que reemplazar pueda con ventaja ó siquiera sin recelo á las consoladoras creencias y enseñanzas de nuestros padres y doctores. Demoler, sin reedificar: bajo este lema innoble vienen á condensarse las innovadoras tendencias del actual escepticismo incrédulo, que, arrebatándonos la verdad, en cuya pacífica posesion descansan tranquilos los creyentes del Evangelio, propinanamos en cambio teorías y más teorías, hipótesis sobre hipótesis, vacilaciones, dudas, incertidumbres, tinieblas, confusion, caós en todo lo que más prácticamente y de cerca puede y debiera interesarnos nuestra aspiracion á una felicidad real y perdurable. Basta abrir los ojos, mirar en nuestro derredor y concentrarnos luego en la consideracion de nuestro mismo ser, para admirar en este reducido microcosmos la esplendorosa evidencia de un Dios pródigo, que nos creó y gobierna y encamina con inefable bondad á un destino soberanamente digno de él y de nosotros, y eminentemente conforme á la irresistible aspiracion de nuestro inmortal espíritu y de todo nuestro ser.

(1) El testo literal de la Vulgata dice: *Tu providencia oh Padre! lo gobierna todo*; mas en todas las ediciones hallamos la letra fielmente traducida arriba. V. pág. 205, nota 1.

(2) «El mundo, obra de Dios, no subsiste en todas sus partes sino en virtud de la accion continuada de la fuerza, que lo ha creado»: Monsabré (*Conf.* 19.º, 1876, pág. 8). Y añade pocas líneas más adelante: «ver el lugar de cada cosa, asignarle sus fines particulares, ordenar todos los fines particulares á un fin general, disponer, decretar, aplicar los medios, con que se consiguen todos los fines; es ejercer la providencia, es gobernar. Y que este acto de providencia, que llamo gobierno, sea necesario á una obra de Dios, cualquiera que sea, es imposible negarlo, sin negar la obra misma».

(3) *Preordenó ab eterno, y dirige en tiempo.*

(4) Del griego *εὐβουλία* viene *consultatio* ó *constitutio*, buen consejo ó acertado y recto. *Synesis* cierta perspicacia de discernimiento y juicio, que viene á ser el buen criterio.

que *Dios lo hace todo segun el consejo de su voluntad.*

Al 2.º que al cuidado de la providencia pertenecen dos cosas, *la razon del órden* llamada providencia y disposicion; y su *ejecucion*, que se llama gobierno: lo primero es eterno, lo segundo temporal (1).

Al 3.º que la providencia está en el entendimiento, pero presupone la voluntad del fin; pues nadie dispone lo que debe hacerse por el fin, si no quiere este fin. Así es que la prudencia presupone tambien las virtudes morales, que dirigen el apetito al bien, como dice Aristóteles (Eth. l. 6, c. 12). Y no obstante, áun cuando la providencia se refiriese por igual á la voluntad y á la inteligencia divinas, nada podría deducirse en contra de la simplicidad de Dios; porque la voluntad y el entendimiento en Dios son una misma cosa (2), como queda dicho (C. 19, a. 2 y 4).

**ARTÍCULO II.—Se halla todo sometido á la providencia de Dios? (3)**

1.º Parece que no todo está sometido á la providencia de Dios: porque nada provisto es casual; y, si todo está provisto por Dios, nada habrá fortuito, ni habrá razon de ser para la casualidad y la fortuna: lo cual es contrario á la opinion comun.

2.º Todo proveedor sensato procura, cuanto le es posible, remover los defectos y vicios de aquellos, cuyo cuidado ejerce. Vemos sin embargo muchos males en las criaturas: luego ó Dios no puede evitarlos, y en este caso no es omnipotente; ó no cuida de todos los seres.

3.º Las cosas, que suceden necesariamente, no exigen providencia ó prudencia: por esto dice Aristóteles (Eth. l. 6,

c. 9 y sig.) que «la prudencia es la recta » razon de los acontecimientos contin- » gentes, respecto de los cuales han lu- » gar el consejo y la eleccion». Ahora bien: puesto que hay muchas cosas, que suceden necesariamente, no todo está sometido á la providencia.

4.º El ser abandonado á sí mismo no está sometido á la providencia de otro, que lo gobierne. Pero los hombres son abandonados por Dios á sí mismos, segun estas palabras (Eccli. 15, 14): *Dios desde el principio creó al hombre, y le dejó en la mano de su consejo; y especialmente á los malos (Ps. 80, 13): Los dejé ir segun los deseos de su corazon.* Luego no todo está sometido á su providencia.

5.º Dice el Apóstol (I Cor. 9, 9): *Acaso cuida Dios de los bueyes?* Por igual motivo no se cuida de las demas criaturas irracionales. Luego no todo está sometido á la providencia divina.

Por el contrario, se ha dicho de la Sabiduría divina (Sap. 8, 1) que *alcanza de fin á fin con fortaleza, y todo lo dispone con suavidad.*

**Conclusion.** *Es necesario afirmar que todas las cosas están bajo la divina providencia, no solo en general, sino áun individualmente.*

Respondéremos, que algunos filósofos, como Demócrito y los discípulos de Epicuro, han negado completamente la providencia, suponiendo que el mundo era obra de la casualidad (4). Otros han dicho que la providencia no se estiende más que á los seres incorruptibles; y en cuanto á los corruptibles solo segun las especies, y no á los individuos, porque las especies son incorruptibles. En cuya representacion dice Job (22, 14): *Las nubes son su escondrijo, ni repara en nuestras cosas, y se paséa por los polos*

(1) Véase la nota 3 de la pág. 203.

(2) Como lo es tambien la providencia misma.

(3) Contra los errores de Rabí Moisés (Maimónides, el más célebre entre los doctores judíos de su tiempo), quien decía que la providencia de Dios respecto de algunas cosas no se estiende á las especies y los singulares, como ni á los contingentes particulares; de Averrós, que la escluid de los individuos y de los seres existentes acá abajo; y en fin de los atóes en general, que la niegan en el hecho mismo de negar la existencia de Dios, pero especialmente en cuanto á las cosas y operaciones humanas: y bajo este último aspecto contra el indiferentismo religioso, cáncer peligrósísimo, cuyo contagio tan lamentables estragos causa hoy en la sociedad, siendo uno de sus más ostensibles y aterradores síntomas la espantosa cuanto alarmante y creciente frecuencia del suicidio.

Es muy de notar la profusion y minuciosidad, con que el Salvador en multitud de lugares del Evangelio inculca la providencia solícita de su Eterno Padre hasta sobre los pájaros y las flores y semillas, para argüirnos luego: *quanto magis vos, modicum fidei? cuánto más cuidaré de vosotros, hombres de poca fe;* reconvenccion, que parece dirigida con prevision intencional y paterna ternura al descreimiento irreflexivo tan comun en nuestros días.

(4) Por la casual aglomeracion de átomos preexistentes, cuya hipótesis doblemente absurda no tienen á ménos el hacer suya gran número de los que pomposamente se arrogan hoy el dictado de pensadores y de sabios, arrositrando engraidos por su jactancia el ridículo de tan añejas invenciones, rechazadas hoy como antaño por el simple buen sentido.

del cielo. El rabino Moisés esceptúa de la generalidad de los seres corruptibles á los hombres en consideracion al esplendor intelectual, de que participan; y respecto á los demas individuos corruptibles sigue la opinion de los otros. Pero es necesario reconocer que la providencia divina abraza no solamente todas las criaturas en general, sino tambien cada una de ellas en particular. Lo cual se demuestra de este modo: como todo agente obra por un fin, la disposicion de los efectos al fin tiene igual alcance que la causalidad del primer agente. Porque, si sucede que un agente produce un efecto no ordenado al fin, este efecto proviene de otra causa independiente de su intencion. Mas la causalidad de Dios, que es el primer agente, se estiende á todos los entes no solo en cuanto á los principios de la especie, sino tambien á los individuales, tanto de los incorruptibles como de los corruptibles. Luego es necesario que todo lo que de cualquier modo tiene ser, sea ordenado por Dios á un fin, segun esta frase del Apóstol (Rom. 13, 1): *Lo que es de Dios, ha sido ordenado por Él* (1). Ahora bien: no siendo la providencia divina otra cosa que la razon del orden, por el cual todas las cosas se refieren á su fin, segun lo dicho (a. 1); es necesario que todas las cosas en tanto dependan de la providencia divina, en cuanto participan del ser. Asimismo se ha demostrado anteriormente (C. 14, a. 6, 9 y 11) que Dios conoce todas las cosas universales y particulares; y, siendo su conocimiento respecto de las cosas; lo que el conocimiento del arte respecto de las obras del artista, como se ha dicho (ibid.); es necesario que todo se halle sometido al orden, que ha establecido, á la manera que las obras del arte están sometidas á las reglas del arte mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que hay

(1) El texto de la Vulgata dice: *y las (potestades) que son, por Dios han sido ordenadas ó instituidas: quas autem sunt, a Deo ordinate sunt*: construccion más conforme tambien con el original griego. Santo Tomás tuvo presente alguno de los códices latinos antiguos, en lo cual, como en muchas otras de sus citas bíblicas, échase de ver su vasto y profundo conocimiento de la Santa Escritura, de la que tomaba habitualmente sus argumentos con escrupulosa minuciosidad, pero sin tenerla generalmente á la vista, familiarizado con las versiones más comunes, hasta el punto de conservarlas en su memoria; y áun se descubre que después debió hacer un trabajo especial

una gran diferencia entre la causa universal y la particular. Hay efectos, que pueden hallarse fuera del orden de una causa particular; mas ninguno, que se separe del de la causa universal. Porque un efecto no se sustrae á la influencia de la causa particular, sino por la intervencion de alguna otra causa particular impediendo: como el agua impide arder á la madera. Por lo tanto, estando todas las causas particulares contenidas en la causa universal, es imposible que ningun efecto eluda el orden de esta. Mas todo efecto, que se sustrae al orden de una causa particular, se dice casual ó fortuito respecto á esta causa; pero en cuanto á la causa universal, cuya influencia no puede eludir, dícese provisto; al modo que el encuentro de dos criados, aunque para ellos sea casual, es sin embargo provisto por el amo, que intencionalmente los envía á un mismo sitio, sin que uno sepa del otro (2).

Al 2.º que hay una gran diferencia entre el que tiene cuidado de una cosa particular, y el que provee á todo; puesto que el proveedor particular aleja, en cuanto está de su parte, lo defectuoso de lo que está sometido á su cuidado: mientras que el que provee á todo, permite algun defecto á ciertos seres, á fin de no perjudicar á la perfeccion del conjunto. De aquí resulta que las alteraciones y los defectos en los seres naturales se dicen contrarios á la naturaleza particular; mas son conformes al plan de la naturaleza universal, en cuanto el defecto de uno redunde en bien de otro, ó quizá de todo el universo: porque « la » corrupcion de uno ser es causa de la » generacion de otro », por la cual se conserva la especie. Por consiguiente, entendiendo Dios su providencia universalmente á todos los entes; entra en su designio el permitir ciertos defectos en algunos seres particulares, para no impedir

de revision, para compulsar sus citas, puntualizando con singular esmero los lugares, de donde las tomara al paso y como á vuela pluma, segun hoy decimos.

(2) Previene aquí muy oportunamente el P. Nicolai, no se tome ocasion de esta universal intervencion de la divina providencia, para fiarlo todo á ella, cual si para nada contase con nuestra cooperacion: lo cual seria dejarse seducir por la mala fe, con que algunos herejes han interpretado aquel consejo del Eclesiástico (11, 22): *confía en Dios, y estate en tu lugar*, y otros análogos; sin tener en cuenta lo que allí mismo se lee (v. 25): *no digas: qué me queda ya que hacer...?*

la perfeccion del universo : si no hubiera algunos males, faltarían muchos bienes al universo. Asi el leon no viviría, si no matase á otros animales; y sin la persecucion de los tiranos no admiraríamos la paciencia de los mártires. Por lo cual dice San Agustin (Enchir. c. 11): « Dios » omnipotente de ningun modo consentiría mal alguno en sus obras; si su poder » y su bondad no fuesen tan grandes, » para sacar bien aún del mal ». En estos dos argumentos, que acabamos de resolver, parece que se fundaron los que escluidan de la divina providencia los seres corruptibles, en los que observaban la casualidad y el mal.

Al 3.º que el hombre no es el autor de la naturaleza, pero hace servir para su uso las cosas naturales en las obras del arte y de virtud. Por esta razon la providencia humana no se estiende á las cosas necesarias, que son efectos de la naturaleza; en tanto que la providencia de Dios, que es el autor de todo lo que existe, se estiende á todas. Esta razon parece haber movido á los que sustraén de la providencia divina el curso de las cosas naturales, atribuyéndolo á la necesidad de la materia, como Demócrito y otros antiguos naturalistas (1).

Al 4.º que por eso de que *Dios ha abandonado al hombre á sí mismo* no queda el hombre escluido de la providencia divina: únicamente se da á entender que el hombre no obra determinadamente por necesidad impuesta á sus actos, como las cosas naturales, que no se mueven, sino en tanto que un ser extraño las dirige hácia un fin; y no se mueven á sí mismas como dirigiéndose á él, cual lo hacen las criaturas racionales en virtud de su libre albedrío, con el que deliberan y eligen: lo cual terminantemente espresan las palabras en *manos de su consejo*. Mas,

(1) *Naturales antiqui*, filósofos, que no reconocian otros principios de las existencias que los elementos de la naturaleza, como si áun las obras de arte debiesen sus formas á la predisposicion de la materia respectiva, sin que en su existencia cupiese parte alguna al ingenio y accion del artífice.

(2) Para los antiguos, sin exclusion del eminente orador romano y á pesar de su indisputable saber y penetracion, desprovistos de las luces sobrenaturales obtenidas por la revelacion, el origen del mal fue siempre uno de los problemas menos accesibles á toda solucion satisfactoria y aún verosímil; por lo que de él tomaron pretexto, para desconocer ó impugnar la providencia, así como de él nació tambien la teoria maniquea del principio malo, y tantas otras aberraciones, cuya inconsciente ó sistemática adopcion hace por cierto

por cuanto el acto mismo del libre albedrío se reduce á Dios, como á su causa; síguese necesariamente que está sometido á la providencia divina todo, cuanto se opera segun él: porque la providencia del hombre está contenida en la providencia de Dios, como la causa particular en la causa universal. Sin embargo la providencia divina se ejerce de cierta más excelente manera sobre los justos que sobre los impíos, en el sentido de que nada permite de lo que pueda impedirles en definitiva llegar á su salvacion: porque, como dice San Pablo (Rom. 8, 28): *Todo coopera al bien para los que aman á Dios*. Mas, por lo mismo que no retráe á los impíos del mal del pecado, se dice que los abandona; no empero hasta el punto de escluirlos por completo de su providencia: en cuyo caso recaerían en la nada, si por ella no fueran conservados. Ese falso razonamiento parece haber movido á Tulio (2) á negar la intervencion de la providencia divina en las operaciones humanas, acerca de las cuales deliberamos (*consiliamur*).

Al 5.º que, teniendo la criatura racional en virtud de su libre albedrío el dominio sobre sus actos, segun lo dicho (C. 19, a. 10); está sometida de una manera especial á la divina providencia, siéndole imputables sus acciones á culpa ó á mérito, y haciéndose así acreedora á castigo ó recompensa (3). En este sentido dice el Apóstol que *Dios no se cuida de los bueyes*; mas esto no significa que su providencia no se estienda á las criaturas irracionales, como pensó el rabino Moisés.

### ARTÍCULO III. — Ejerce Dios su providencia inmediatamente sobre todos los seres † (4)

#### 1.º Parece que Dios no prevé inme-

bien poco honor á ciertos filosofastros de nuestro siglo, llamado el de las luces.

(3) Aun en el orden natural y á manera de retribucion por servicios prestados, ó de castigo ó censura por la inaccion ó el mal proceder, segun esplica el Señor en la parábola de los tres siervos, dos de ellos fieles y laboriosos y el otro perezoso y desleal.

(4) Conciliacion de la universal providencia de Dios sobre todas las cosas, áun las mínimas é inferiores, con la mediacion del ministerio angélico y de las causas segundas en la ejecucion de las determinaciones provídas de Dios: las cuales jamás en nada comparte con criatura alguna, ni necesita ni toma consejo respecto de ellas.

diatamente á todos los seres: porque cuanto hay de dignidad debe atribuirse á Dios; y pertenece á la dignidad de un rey tener ministros, por cuya mediacion provéa á sus súbditos. Luego con mayor razon la providencia de Dios no se estiende inmediatamente á todos los seres.

2.º A la providencia pertenece ordenar todas las cosas á su fin; y el fin de cada cosa es su perfeccion y su bien. Y, como toda causa debe conducir su efecto al bien, síguese que toda causa eficiente es causa de un efecto de providencia. Luego, si la providencia de Dios se ejerciera inmediatamente sobre todos los seres, no habría causas segundas.

3.º San Agustín dice (Enchir. c. 17) que «es mejor no saber ciertas cosas que » conocerlas, cuales son las viles»; y lo propio opina Aristóteles (Met. I. 12, test. 51). Debe por otra parte atribuirse á Dios todo lo que hay mejor: luego Dios no ejerce inmediatamente su providencia sobre los seres viles y mínimos.

Por el contrario, léese (Job, 34, 13): *A cuál otro ha establecido sobre la tierra? O á quién ha puesto sobre el mundo, que fabricó?* Y, comentando estas palabras, dice San Gregorio (Mor. I. 24, c. 26): «Gobierna por sí mismo el mundo, el que por sí mismo lo ha creado».

Conclusion. [1] *La providencia de Dios se ejerce inmediatamente sobre todos los seres, en cuanto á la razon del orden; [2] mas en cuanto á su ejecucion se ejerce mediante algunas otras causas.*

Responderémos, que la providencia comprende dos cosas: la razon del orden, segun el cual las cosas se dirigen á su fin; y la ejecucion de este designio, que es lo que se llama gobierno.

En cuanto á lo primero *Dios provéa inmediatamente por sí á todos los seres: porque Dios los tiene á todos en su men-*

te, hasta el más ínfimo; y á cada una de las causas, á que asignó algunos efectos, las dio la virtud de producir los tales efectos: por consiguiente es preciso que haya existido previamente en su misma razon el orden de todos los referidos efectos. *Respecto de la segunda la divina providencia se sirve de ciertos medios; pues que gobierna lo inferior por lo superior, no por defecto de su poder, sino por la redundancia de su bondad, comunicando la dignidad de causalidad á las criaturas. Así se desvanece la opinion de Platon, que, segun San Gregorio Niseno (De Prov. I. 8, c. 3), admitia tres providencias: la primera la de Dios soberano, quien primera y principalmente provéa á las cosas espirituales, y como consecuencia á todo el mundo entero, relativamente á los géneros, á las especies y á las causas universales. La segunda tenia por objeto los seres sometidos á la generacion y á la corrupcion; y pertenecia á los dioses, que se agitaban en rededor de los cielos, es decir, á las sustancias separadas, que imprimen á los cuerpos celestes su movimiento circular. La tercera se referia á las cosas humanas, y era atribuida á los demonios, que los platónicos consideraban como seres colocados entre los dioses y nosotros, segun refiere San Agustín (De civit. Dei, I. 8, c. 14; y I. 9, c. 1 y 2) (1).*

Al argumento 1.º dirémos, que es propio de la dignidad de un rey el tener ministros ejecutores de su providencia; pero arguye imperfeccion en el mismo el no tener en cuenta lo que deben hacer. Porque toda ciencia práctica es tanto más perfecta, cuanto se conocen mejor los objetos especiales, sobre los cuales debe ejercitarse su accion.

Al 2.º que la providencia inmediata de Dios sobre todos los seres no escluye la intervencion de las causas segundas (2),

(1) El moderno materialismo en sus innumerables fases, y entre ellas muy singularmente el transformismo darwinico, corta por lo sano y se encamina por el atajo á la explicacion de todos esos fenómenos demostrativos de una intervencion superior á la naturaleza, pretendiendo haber dado solucion científica por procedimientos experimentales á los más arduos problemas filosóficos de suma importancia práctica y real con la teoria incongruente de evoluciones sucesivas é incesantes, producidas por lo que se ha dado en llamar «la fuerza»: como si un cambio panteístico de nombre sin el menor fundamento en la realidad ni en la observacion fuera bastante á satisfacer áun á las inteligencias superficiales ménos exigentes; por más que la novedad y el charlatanismo no dejen de

hacer prosélitos entre los incautos é indiferentes. Méenos disculpables no obstante se muestran el racionalismo y el idealismo, que, blasonando de explicarlo todo por la razon, nos llevan á fuerza de abstracciones y cavilaciones, envueltas entre nubes de un neologismo inaceptable, á la dilucion de las ideas más claras de suyo y en consonancia con las tradiciones de la filosofia sensata, racional é inteligible de ese tan denigrado escolasticismo; cuya dialéctica irresistible preserva al ménos del error, si no disipa toda incertidumbre, ó cuando no llega á producir convicciones inespugnables.

(2) No solo no se escluyen, sino que su inclusion prueba más y más la dignidad de la primera causa, que solo se sirve de ellas para la ejecucion, y no en la adopcion de sus designios.

que son, como ya queda dicho (C. 19, a. 5), las ejecutoras de sus órdenes.

Al 3.º que para nosotros es mejor no conocer las cosas malas (1) y viles, por cuanto el conocimiento de ellas nos impide pensar en las mejores, pues no podemos pensar en muchas cosas á un mismo tiempo; y porque ademas el pensamiento sobre las cosas malas puede pervertir nuestra voluntad: mas no sucede lo mismo en Dios, que lo ve todo bajo un solo golpe de vista, y cuya voluntad no puede doblegarse jamas al mal.

**ARTÍCULO IV. — La providencia impone necesidad á las cosas por ella provistas? (2)**

1.º Parece que la divina providencia impone necesidad á las cosas, que ella provee: porque todo efecto, que tiene una causa por sí, que ya lo es, ó que lo ha sido, y de la cual procede necesariamente, es un efecto necesario, como lo prueba Aristóteles (Met. l. 6, test. 7). Ahorâ bien: la providencia de Dios, como eterna que es, preexiste, y sus efectos se siguen necesariamente, toda vez que la divina providencia jamas puede frustrarse. Luego la providencia divina impone necesidad á las cosas, que provee.

2.º Cualquiera que toma sobre sí el cuidado de una cosa, la da toda la estabilidad posible, para que no decaiga jamas. Dios es soberanamente poderoso. Luego da á las cosas provistas por él la estabilidad aneja á la necesidad.

(1) *Noxia vel minus utilis*, dice en otra parte el mismo San Agustín: « nocivas ó ménos útiles ».

(2) Es bien palmaria la conexión, la casi identidad de este artículo con el 8.º de la C. 19 hasta en la contestura de su tésis, y mucho más en el fondo ó sustancia de la doctrina, que en él se establece, y que más directamente y de cerca tiende á dejar bien sentadas y con la mayor claridad las bases fundamentales de la predestinación (C. 23) en sus relaciones con el libre albedrío humano, cuya demostración queda aquí como incrustada con no menor sobriedad que intencion y evidencia. Vense pues en él refutados victoriosamente cuantos errores ó teorías atacan ó afectar pudieran al dogma del libre albedrío y de la consiguiente responsabilidad aneja á nuestras acciones voluntarias, y principalmente las heréticas afirmaciones de Wicief y de Meláncton, condenado aquel espresamente y nominalmente por el Concilio de Constanza (V. pág. 180, nota 2), y este implícitamente y anticipadamente ya entónces y posteriormente por repetidas declaraciones terminantes de varios Sumos Pontífices y Concilios, entre otros por el del Vaticano y en el *Syllabus* del inmortal Pio IX; pues aseguraba que, « dada la predestinación, no queda libertad alguna á la voluntad humana en sus operaciones así internas como esternas, puesto que todo se realiza según la divina predestinación », entendiéndose estas

3.º Boecio dice (De cons. l. 4, prosa 6) que « el hado, trayendo su origen de los » principios (*exordiis*) inmutables de la » providencia, somete las acciones y fortunas á una indisoluble conexión de » causas » inevitables. Parece, según estas palabras, que la providencia impone necesidad á las cosas, sobre las cuales ejerce su acción.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 4) que « no corresponde » á la divina providencia alterar la naturaleza de los seres: y hay cosas, que por su naturaleza son contingentes. Luego la providencia divina no hace necesarias las cosas contingentes.

**Conclusion.** *La divina providencia impone necesidad á algunos seres, mas no á todos, según la naturaleza de las causas, que respectivamente les tiene asignadas.*

Responderémos, que la providencia divina impone necesidad á algunas cosas; mas no á todas, como han opinado algunos (3). En efecto: es propio de la providencia ordenar las cosas con arreglo á su fin. Despues de la bondad divina, que es un fin separado de los seres, el bien principal, que existe en las criaturas, es la perfección del universo; la cual no existiría, si no se encontrasen en ellas todos los grados del ser. A la providencia de Dios pertenece pues producir todos los grados de entes. Por esta razón ha preparado causas necesarias para ciertos efectos, á fin de que se produjesen necesariamente; así como tambien ha dispuesto causas contingentes para los que

últimas palabras en el sentido mismo de Wicief, es decir, que « todo sucede por absoluta ó fatal necesidad », como se colige de su contesto: que en otro bien diferente tambien la Iglesia católica enseña que la predestinación de Dios obtiene un éxito indefectible, conforme á la doctrina establecida por el mismo Santo Tomás (C. 23, a. 6), salva siempre la libertad humana, no ménos que la divina presciencia y predestinación.

(3) Tales como los fatalistas y ciertos astrólogos, que han supuesto una influencia ineluctable de las estrellas en las operaciones humanas, incompatible con la libertad y vulgarmente conocida bajo la denominación de el *stio*, y entre la gente ménos inculta con la de *horóscopo*. Es bien sabido que aun hoy no es rara la credulidad de personas sencillas por lo comun, pero poco arraigadas en la fe ó estrañas á ella, que escuchan como á oráculos ciertos pronósticos sobre el porvenir, deducidos de la observación de los astros, de las rayas ó estrañas de sus manos, de combinaciones ó juegos de naipes y de cien otros medios de adivinación y de magia, terminantemente reprobados por la Iglesia, y que han dado fama á las gitanas y otras hechiceras; si bien en la actualidad se acude con preferencia á los procedimientos magnéticos y espiritistas, aún más execrables y censurados, como imputables sin género de duda en muchos casos á intervencion diabólica.

deben acontecer de una manera contingente (1), segun la respectiva condicion de las causas próximas.

Al argumento 1.º dirémos, que la providencia de Dios tiene por efecto, no solamente hacer que las cosas se realicen de una manera qualquiera, sino contingente ó necesariamente. Así pues lo que la providencia tiene decretado se verifique infalible y necesariamente, se realiza infalible y necesariamente; y contingentemente lo que ha dispuesto que así se efectúe.

Al 2.º que la certeza y estabilidad del orden fijado por la divina providencia consisten en que las cosas, que la misma provee, sucedan todas de la manera que las ha provisto, ya de un modo

necesario, ó ya de un modo contingente.

Al 3.º que esa indisolubilidad é inmutabilidad, de que habla Boecio, se refieren á la certeza de la providencia, que jamas es frustrada ni en su efecto, ni en el modo de realizarse provisto por ella; y no á la necesidad (2) de los efectos mismos. Es de notar por otra parte, que lo necesario y lo contingente son propiamente anejos (*consequuntur*) al ente en cuanto tal. Así estos dos modos de necesidad y contingencia están comprendidos en la providencia de Dios, puesto que ella abraza universalmente á todos los entes; mas no cae bajo la provision de algunos particulares proveedores ó *provisores* (*provisorum*).

(1) Aun libremente ó por medio de agentes libres, como el hombre, cuya libertad de accion con pleno dominio de sus actos ha sido igualmente decretada por Dios, y entra en los planes adorables de su providencia.

(2) Absoluta; aunque sí hipotética, dada la preordenacion infalible de Dios en cuanto al modo de producirse los efectos por sus respectivas causas accesorias, contingentes ó libres:

es decir, que una causa libre, cual es la voluntad humana, no puede ménos de ejercer sus actos con la libertad asignada por Dios á ella, sin menoscabo alguno de la divina voluntad y de su eficaz providencia, y sin coaccion ó necesidad irresistible; así como por el contrario una causa necesaria segun la predeterminacion de Dios tampoco pueda producir efectos contingentes, y mucho ménos libres.

## CUESTION XXIII.

### De la predestinacion (1).

Espuesto ya lo concerniente á la providencia divina, pasemos á disertar sobre la predestinacion y sobre el libro de la vida. Respecto á la predestinacion se presentan ocho preguntas: 1.<sup>a</sup> Compete á Dios la predestinacion? — 2.<sup>a</sup> Qué es la predestinacion, y si pone algo en el predestinado? — 3.<sup>a</sup> Compete á Dios la reprobacion de algunos hombres? — 4.<sup>a</sup> Comparando la predestinacion con la eleccion, los predestinados son elegidos? — 5.<sup>a</sup> Son los méritos la causa ó razon de la predestinacion, de la reprobacion ó de la eleccion? — 6.<sup>a</sup> En cuanto á la certidumbre de la predestinacion ¿los predestinados se salvan infaliblemente? — 7.<sup>a</sup> Es cierto el número de los predestinados? — 8.<sup>a</sup> Las súplicas de los Santos pueden ayudar á la predestinacion?

#### ARTÍCULO I. — Los hombres son predestinados por Dios? (2)

1.<sup>o</sup> Parece que los hombres no son predestinados por Dios: porque dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 30): «Es necesario reconocer que Dios conoce de antemano todas las cosas; pero no las predetermina (3) todas». Conoce de antemano cuanto hay en nosotros, mas no lo predetermina. Es así que nuestros méritos y deméritos son obra nuestra, pues que en virtud del libre albedrío somos dueños de nuestros actos. Luego lo que se refiere á merecer ó desmerecer, no está predestinado por Dios; y por consiguiente no hay predestinacion de los hombres.

(1) Destinacion previa, ó sea, designacion anterior del destino propio de una cosa, segun la significacion etimológica de la palabra; pero en el lenguaje teológico se concreta á denotar el destino futuro del hombre á la bienaventuranza eterna, como á su último fin.

(2) A la vida eterna? pues ya el Concilio de Órange (*aracensiano*) anatematizó con toda detestacion (son sus palabras) á cuantos creyesen que Dios ha predestinado á algunos á perpetua infelicidad, condenando así de antemano la herética impiedad de Calvino y sus secuaces, segun los cuales Dios creó á los hombres con el designio principalmente de destinarlos á eterna reprobacion; doctrina horriblemente blasfema, nuevamente declarada herética é impía por el Concilio de Trento y por cien otras manifestaciones de la fe de la Iglesia en este punto.

(3) Esto es, no todas las decreta ó decide como con resolucion irrevocable. De este testo presentado por Santo Tomás como objecion á su propia doctrina se infiere la injusticia ca-

2.<sup>o</sup> La Providencia ordena todas las criaturas á sus respectivos fines, como va dicho (C. 22, a. 1 y 2): pero no se dice que las otras criaturas sean predestinadas por Dios. Luego los hombres: tampoco.

3.<sup>o</sup> Los ángeles son capaces de la bienaventuranza, así como los hombres; pero los ángeles no parece que sean predestinados, porque en ellos nunca hubo miseria; y la predestinacion es un *propósito de compadecerse*, segun San Agustin (De prædest. Sanct. c. 17): luego los hombres no son predestinados.

4.<sup>o</sup> El Espíritu Santo revela á los Santos los beneficios otorgados por Dios á los hombres, segun estas palabras del Apóstol (1 Cor. 2, 12): *Nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo; sino*

luminosa ó la crasa ignorancia al ménos, con que algunos han pretendido imputarle la adopcion de la premocion fisica en absoluto, y por consiguiente con aplicacion áun á los actos libres, que conducen á los réprobos á desviarse de su verdadero destino á la eterna vida; lo cual en definitiva equivale á constituirle en corifeo de la teoria protestante de la predestinacion á la reprobacion eterna de los que de hecho se condenan; pues, aceptado un principio, forzosamente habrian de arrostrarse sus consecuencias. Por lo que hace á los católicos, que con tal imputacion intentan solo el apoyo de sus opiniones sobre tan delicada cuestion, no cabe adjudicarles otra censura que la de irreflexiva inconsideracion ó falta de estudio imparcial del verdadero sentido, en que deben interpretarse este y otros pasajes análogos, confrontándolos para su conciliacion y recta inteligencia con aquellos otros tan numerosos y terminantes, en que consigna su verdadera doctrina de un modo claro y directo.



*el espíritu, que es de Dios, para que conozcamos las cosas, que Dios nos ha dado.* Si pues los hombres fuesen predestinados por Dios; puesto que la predestinacion es un beneficio de este, debería ser conocida de los mismos predestinados: lo cual es notoriamente falso.

Por el contrario, está escrito (Rom. 8, 30): *A los que predestinó, á esos tambien llamó.*

**Conclusion.** *Son predestinados los hombres por Dios, en cuanto preexiste en él la ordenacion de todos, y la razon del tránsito (transmissionis) de la criatura racional al último fin.*

**Responderémos** que es propio de Dios predestinar á los hombres: porque, como queda demostrado (C. 22, a. 10), todos los seres están sometidos á la providencia divina, y á esta pertenece ordenar los seres á su fin (a. 1 y 2). Mas hay dos clases de fin, al que se ordenan los seres creados: uno, que escede la proporcion y facultades naturales de la criatura, y este es la vida eterna, que consiste en la vision de Dios, y que está sobre toda naturaleza creada, como se ha espuesto (C. 12, a. 4); y el otro fin es proporcionado á la naturaleza creada, el cual los seres creados pueden obtener por medio de sus facultades naturales. Cuando un ser no puede llegar á su fin por sus medios naturales, es necesario que sea llevado hácia dicho fin por otro ser, como la flecha es dirigida á su blanco por el que la dispara. Luego, propiamente hablando, la criatura racional, que es capaz de obtener la vida eterna, es conducida á ella como transportada por Dios: y la razon de esta transmision preexiste en Dios, del mismo modo que la razon del orden de todos los seres á su fin, que ya hemos dicho ser la providencia (1). Mas la razon de haber de hacerse algo, que existe en la mente del agente, es cierta preexistencia del ser mismo en el autor. Por este motivo la razon de la antedicha transmision de la criatura racional al fin de la vida eterna recibe el nombre de predestina-

cion, puesto que destinar es enviar. Con esto aparece evidente que la predestinacion, considerada bajo el punto de vista de su objeto, es como una parte de la providencia.

Al argumento 1.º dirémos, que San Juan Damasceno llama predeterminacion á la imposicion de la necesidad, cual la tienen las cosas naturales predeterminadas á un destino fijo, segun claramente se comprueba por lo que á continuacion añade: «pues no quiere la malicia, ni » compele á la virtud»; lo cual, como se ve, no escluye la predestinacion.

Al 2.º que las criaturas irracionales no son capaces de aquel fin, que escede las facultades naturales del hombre; por cuya razon no se dice propiamente que sean predestinadas, por más que alguna vez por abuso se aplica la palabra predestinacion relativamente á otro fin cualquiera (2).

Al 3.º que á los ángeles conviene el ser predestinados, lo mismo que á los hombres, aunque aquellos nunca hayan sido desgraciados; puesto que el movimiento no se especifica segun su punto de partida (*à quo*), sino por el término (*ad quem*), hácia el cual se dirige. Nada influye en el acto de blanquear, que el que ha de ser blanqueado, haya sido ántes negro, ó pálido, ó rojo. Así mismo en nada afecta á la esencia de la predestinacion que el predestinado á la vida eterna pase á ella de la miseria ó no. Esto no obstante, puede decirse que toda concesion de un bien superior á lo que es debido á aquel, á quien se confiere, es un efecto de la misericordia, conforme á lo dicho (C. 21, a. 3 y 4).

Al 4.º que, si bien por un privilegio especial á algunos hombres se les ha revelado su predestinacion, no es conveniente que á todos se les revele: porque así los que no están predestinados se desesperarían; en tanto que los que tuvieran esa seguridad se harían negligentes (3).

(1) La predestinacion se toma siempre en sentido más estricto que la providencia, la cual comprende tanto á los réprobos como á los predestinados, y puede por lo mismo considerarse como un género, cuyas especies son la predestinacion y la reprobacion, conforme á lo indicado en la nota 1, pág. 210; y teniendo presente que Dios provee á todos de los medios necesarios y suficientes, para conseguir la salvacion.

(2) En un sentido lato ó genérico y como sinónima de preordenacion ó providencia. Véase la nota 1 de la pág. 210.

(3) Ni San Pablo alude en ese pasaje á la predestinacion; ni aun respecto de los dones de Dios en general, de que allí habla, se puede decir ni colegir que todos indistintamente los conocemos en minucioso detalle.

**ARTÍCULO II. — La predestinacion (1)**  
**pone alguna cosa en el predestinado.**

1.º Parece que la predestinacion pone algo en el predestinado; porque toda accion de suyo infiere pasion. Si pues la predestinacion es en Dios una accion, debe por lo mismo ser pasion en los predestinados.

2.º Orígenes dice á propósito de aquel pasaje de San Pablo (Rom. 1, 4): *El que ha sido predestinado*, etc.: «La predestinacion se refiere á lo que no existe, y » la destinacion á lo que existe». Y San Agustin (Lib. de prædestinat. Sanct. c. 14): «Qué es la predestinacion, sino la » destinacion de algo, que existe?» Luego la predestinacion no es sino de algo, que existe; y por consiguiente pone en el predestinado alguna cosa.

3.º Toda preparacion es alguna cosa en el objeto preparado. La predestinacion «es la preparacion de los beneficios de » Dios», como dice San Agustin (ibid.). Luego la predestinacion es algo en el predestinado.

4.º Lo temporal no debe entrar en la definicion de lo eterno. La gracia, que es alguna cosa temporal, entra en la definicion de la predestinacion; pues se dice que la predestinacion es «la preparacion » de la gracia en el presente y de la gloria para el porvenir». Luego la predestinacion no es alguna cosa eterna: no puede por lo tanto hallarse en Dios, pues todo lo que está en Dios es eterno; sino en los predestinados.

Por el contrario, San Agustin dice (ibid.) que «la predestinacion es la presciencia de los beneficios de Dios»; mas la presciencia no reside en los sujetos préviamente conocidos (2), y sí en el presciente: luego la predestinacion no

está en los predestinados; sino en Dios, que los predestina.

**Conclusion.** [1] *La predestinacion no es cosa alguna existente en los predestinados, sino solamente en quien los predestina; aunque [2] la realizacion de ella está pasivamente en los predestinados, y activamente en Dios.*

**Responderémos, que la predestinacion no es algo en los predestinados, y sí solo en el que los predestina.** En efecto: hemos dicho que la predestinacion es cierta parte de la providencia; y la providencia no está en las cosas provistas, sino que es cierta razon en el entendimiento del que provée, como tambien queda indicado (C. 22, a. 1). Pero en cuanto al ejercicio de la providencia, que se llama el gobierno, está pasivamente en los seres gobernados, y activamente en el que los gobierna. Es segun esto evidente que *la predestinacion es cierta razon del orden de algunos á la salvacion eterna, preexistente en la mente divina; mas la ejecucion de este destino ú orden pasivamente está en los predestinados y activamente en Dios.* Esta ejecucion de la predestinacion es lo que San Pablo llama *vocacion y glorificacion* (Rom. 8, 30): *A los que predestinó, á estos tambien llamó; y á los que llamó, á estos tambien glorificó* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que las acciones, que pasan á ejercerse en la materia exterior, por su propia naturaleza la constituyen en estado de *pasividad*, como el acto de calentar ó cortar; mas no sucede lo propio en las acciones inmanentes en el agente mismo, tales como el entender y querer, segun lo arriba dicho (C. 14, a. 4; y C. 18, a. 3); y la predestinacion es una accion de esta última clase: por consiguiente ella nada pone

(1) Distingase cuidadosamente la predestinacion en sí misma de su ejecucion ó término final, y se comprenderá perfectamente sin dificultad la doctrina y el objeto de este artículo: la predestinacion es *ab æterno*; su ejecucion se realiza en tiempo. Esta pone algo pasivo en el predestinado y algo activo en el predestinante; aquella nada pone aún en el predestinado, ántes que exista siéndolo ya de hecho.

(2) El tecnicismo escolástico distingue convencionalmente á los predestinados de los réprobos, designando á estos con el dictado de *prelitos* (*præsciti*), que viene á significar lo mismo que víctimas ó reos, voz que no ha dejado de aceptarse por algunos buenos hablistas españoles, sobre todo en lenguaje poético, como la usa el presbítero Sr. Reinoso en su precioso poema «La inocencia perdida»; si bien aquí y en otros lu-

gares tiene la acepcion genérica lexilógica de previstos ó pre-sabidos.

(3) Así la Vulgata: Santo Tomás, segun casi todas las ediciones, dice literalmente (*magnificavit*) los engrandeció, tomándolo de los códices bíblicos antiguos: pero sin concretarse al aumento de la gracia, y haciéndolo estensivo á la gloria; conservando no obstante el pretérito, aunque algunos intérpretes opinan por el futuro (*glorificabit*), ménos justificable aún en su *magnificavit*. Hé aquí una ostensible prueba de la buena fe del Santo Doctor, á cuyo propósito parecia más favorable la palabra *glorificavit*, restablecida por Sixto V en la nueva Vulgata revisada, ó en su caso *magnificabit* con preferencia á *magnificavit*, de que él se sirve (véase la pag. 205, nota 1).

en el predestinado; si bien su ejecucion, produciéndose al exterior, imprime en ellos cierto efecto.

Al 2.º que por la destinacion se entiende algunas veces la mision positiva de un ser á algun término, y en este sentido la *destinacion* ó destino tiene por objeto algo que existe. Bajo otro aspecto se toma la destinacion por una mision concebida en la mente, y en este sentido se dice que destinamos, lo que mentalmente resolvemos con decision, que es como se lee (11 Mach. 6, 20): *Eleazar determinó (destinavit) no hacer cosa ilícita por amor de la vida. La destinacion* ó destino puede así tener por objeto lo que no existe; pero la predestinacion, llevando consigo la idéa de anterioridad (1), puede tener por objeto lo que no existe en cualquiera de las acepciones aplicables á la palabra *destinacion*.

Al 3.º que hay dos clases de preparacion: una del paciente para sufrirla, y esta existe en el ser preparado; otra del agente, que se dispone á obrar, y esta está en el agente: tal es pues la predestinacion, en el sentido que se dice que un ser inteligente se prepara á la accion, en cuanto preconcebe la idéa de lo que debe hacer. Así Dios ha preparado desde toda la eternidad, predestinando, es decir, concibiendo el designio de destinar á algunos á la salvacion.

Al 4.º que la gracia no entra en la definicion de la predestinacion (2), como formando parte de su esencia; sino en cuanto la predestinacion entraña referencia á la gracia, como de causa á efecto, y del acto al objeto. De donde no se deduce que la predestinacion (3) sea alguna cosa temporal.

(1) De tiempo, segun la genuina fuerza etimológica de la preposicion *præ*, que á veces y en sentido más lato y translativo denota prioridad en excelencia por razon principalmente de la voz, á que se anteponga, en composicion gramatical ó fuera de ella, como en *præclarus* (más ilustre); y aun en ocasiones significa ventaja local, como en *prætre* (ir delante).

(2) Que segun San Agustin (*De prædest. Sancti*. c. 10) es la preparacion ó predisposicion á la gracia (*preparatio gratiæ*), en tanto que esta es la donacion misma, y en tal concepto efecto de la predestinacion; si bien no todavía la ejecucion final, que consiste en la adjudicacion efectiva y actual de la gloria.

(3) En sí misma ó en su acepcion estricta, como es harto notorio.

(4) Contra los predestinaciones antiguos y modernos, con-

ARTÍCULO III.—Hay hombres, á quienes Dios reprueba? (4).

1.º Parece que Dios á ningun hombre reprueba; porque nadie reprueba á aquel, á quien ama. Dios ama á todos los hombres, segun esta locucion del Sabio (Sap. 11, 25): *Vos, Señor, amais todo lo que existe; y nada aborrecéis de lo que habeis hecho. Luego Dios á ningun hombre reprueba.*

2.º Si reprueba Dios á algun hombre, es preciso admitir que la reprobacion es á los reprobados; lo que la predestinacion á los predestinados: pero, siendo la predestinacion causa de la salvacion de los predestinados, síguese que la reprobacion será igualmente la causa de la condenacion de los réprobos. Sin embargo esta consecuencia es falsa, porque se lee (Os. 13, 9): *Tu perdicion, Israel, de tí; solo en mí está tu socorro. Luego Dios á nadie reprueba.*

3.º Lo que no se puede evitar es imputable. Pero, si Dios reprueba á alguno, no puede evitar su perdicion, pues está escrito (Eccli. 7, 14): *Considera las obras de Dios, que ninguno puede corregir al que Él desechó. Luego no se debe imputar á los hombres su perdicion, lo cual es falso. De consiguiente Dios á nadie reprueba.*

Por el contrario, dícese (Mal. 1, 2): *He amado á Jacob, y aborrecido á Esau* (5).

Conclusion. *Es propio de la divina providencia el que permita que algunos no obtengan la vida eterna, que es lo que se entiende por reprobacion.*

Respondéremos que hay hombres, á quienes Dios reprueba: porque queda dicho (a. 1) que la predestinacion es una parte de la providencia; y á esta perte-

tándose el primero entre estos Calvino, quienes sostienen que Dios á su arbitrio tiene predestinados á la condenacion á todos ó algunos hombres, prescindiendo de toda prevision ó prescencia de sus culpas y de toda culpa, es decir, con voluntad antecedente (V. pág. 195, nota 3) y caprichosa. A estos últimos se ha dado el nombre de antelapsarios, distinguiéndose con el de poslapsarios ó superlapsarios los que reconocen al pecado original como causa de la reprobacion, especialmente de los fieles ó justos en alguna época de su vida. Calvino tan pronto se inclina á una como á otra de estas opiniones, ambas visiblemente heréticas, impías y blasfemas. V. pág. 210, nota 2; y pág. 192, nota 1.

(5) Recuérdese lo dicho (pág. 177, nota 4; y pág. 185, nota 3 al fin) sobre la voluntad antecedente y consecuente.

nece permitir que haya defectos en las cosas sometidas á su imperio, como se ha visto (C. 22, a. 2): por consiguiente, puesto que la providencia divina destina á los hombres á la vida eterna; tambien puede permitir que algunos no la consiguan (1), y esto se llama reprobacion. Así pues como la predestinacion es una parte de la providencia respecto de aquellos, que Dios destina á la salvacion eterna; del mismo modo la reprobacion es parte de la providencia relativamente á aquellos, que se separan de este fin. La reprobacion pues no indica solamente presciencia, sino que añade racionalmente (*secundum rationem*) alguna cosa, como la providencia misma, segun lo dicho (C. 22, a. 1): porque, así como la predestinacion implica la voluntad de conferir la gracia y la gloria; igualmente la reprobacion incluye la voluntad de permitir que alguno caiga en el pecado, y de imponerle por él la pena de condenacion.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios ama á todos los hombres y aun á todas las criaturas, en el sentido de que quiere algun bien para todos; pero esto no significa que quiera toda clase de bien á todos: y en cuanto no quiere este bien de la vida eterna para algunos, se dice que los odia ó los reprueba.

Al 2.º que la reprobacion no tiene el mismo efecto que la predestinacion; por la gloria, que los predestinados esperan

en la vida futura, como de la gracia, que reciben en la actual; mientras que la reprobacion no es causa de la culpa, que mancilla al réprobo en esta vida, sino del abandono por parte de Dios (*à Deo*). Es sin embargo causa del castigo eterno, que el réprobo debe sufrir en el otro mundo: pero la culpa proviene del libre albedrío del que es reprobado (2) y abandonado de la gracia, y en este sentido se verifica el dicho del profeta: *Tu perdicion, Israel, de tí.*

Al 3.º que la reprobacion de Dios en nada atenúa la facultad del reprobado: por cuya razon, cuando se dice que el que la predestinacion es causa, tanto de réprobo no puede obtener la gracia, no se debe entender que tiene una imposibilidad absoluta, sino condicional (3); así como queda dicho (C. 19, a. 3) que el predestinado se salva necesariamente con necesidad hipotética, la cual no le priva de su libre albedrío. Por consiguiente, aunque algun reprobado por Dios no pueda obtener la gracia; no cae sin embargo en tal ó cual pecado, sino en virtud de su libre albedrío, por lo cual estos pecados le son imputables con justo título.

#### ARTÍCULO IV. — Los predestinados son elegidos por Dios? (4)

1.º Parece que los predestinados no

(1) V. pág. 211, nota 1. Dios es pues la causa y autor de la salvacion de los predestinados; mas no de la condenacion de los réprobos, debida únicamente á ellos mismos.

(2) Distinguen los teólogos una reprobacion negativa, que consiste en permitir que algunos por culpa suya propia se desvien de su último fin, en virtud de la providencia, que deja obrar con libertad á los agentes libres, consintiendo en el hecho mismo su voluntaria caída, y conciliando así esta libertad con el designio general de la voluntad y providencia divinas, é incluye el término *à quo* de las acciones humanas á la vez que del gobierno ó plan providencial; y otra positiva, segun la cual, y como comprensiva del término *ad quem* ó final, importa la relacion de la culpa con la condenacion eterna, que le está asignada. Agítase pues entre ellos grande y reñida controversia sobre esta distincion y sobre el modo de explicar por ella la reprobacion por parte de Dios; conviniendo empero todos en que la causa inmediata de esta no es otra que el pecado, y en que este proviene siempre exclusivamente del abuso del libre albedrío. Salvado así en lo esencial el dogma católico, todavia en pié el litigio, cuya solucion parécenos obvia y decisiva con solo aplicar la repetida distincion entre la voluntad antecedente y la consecuente (V. pág. 177, nota 4), y sobre todo si ademas se tienen presentes las tambien reiteradas en el texto entre la providencia y la predestinacion y entre esta en sí misma y su ejecucion definitiva. Vese en esto una vez más la prevision y esquisito tacto, con que el sapientísimo Doctor, bien lejos de sembrar tempestades, sienta con claridad sencillísima las ba-

ses de conciliacion entre las teorías de las diversas escuelas católicas, al paso mismo que previene y refuta la heterodoxía del error en todos sus variados matices. Ah! Cuántos debates inútiles y aun aventurados economizaría la adopcion incondicional de sus doctrinas, tan repetidamente sancionadas y recomendadas siempre con insistencia por la Santa Iglesia!

(3) Supuesta en el hombre la facultad de usar bien ó mal de su libre albedrío, jamás coartada en lo más mínimo ni por la predestinacion, ni por la reprobacion, como ni por la presciencia divina; bien así como tampoco es frustrada por la libertad y voluntariedad humanas la accion decisiva de la divina providencia. « La reprobacion, dice en resumen el Cardenal Cayetano, es la presciencia con voluntad (consecuente) de permitir la culpa y adjuiciar á ella la condenacion ».

(4) Aun los herejes mismos por lo comun admiten la eleccion de Dios á favor de los predestinados, no sin mezcla de error aun en ese reconocimiento impuesto á su razon por la fuerza de la verdad. Así Teodoro Beza los llama elegidos, pero con la pretension visiblemente herética de que para ellos ningun pecado llega á ser mortal, como ninguno de los cometidos por los réprobos es segun él venial: proposiciones ambas implícita pero asaz manifiestamente condenadas por el Concilio de Constanza (ses. 15), al anatematizar las de Juan Hus referentes á la exclusion de los réprobos y pecadores del gremio de la Iglesia de Cristo, aun mientras son justos en la actualidad. (V. pág. 193, nota 2.)

son elegidos por Dios: porque San Dionisio dice (De div. nom. c. 4) que «á la manera que el sol material esparce su luz sobre todos los cuerpos sin eleccion, así Dios distribuye su bondad». Es así que la bondad divina se comunica especialmente á algunos, haciéndoles participar de la gracia y de la gloria. Luego Dios les da su gracia y su gloria sin eleccion de su parte: lo cual pertenece á la predestinacion.

2.º La eleccion se refiere á lo que existe, miéntras que la predestinacion (*ab eterno*) se refiere tambien á lo que no existe (1). Luego hay seres predestinados, sin ser elegidos.

3.º La eleccion supone cierta discrecion; y Dios quiere que todos los hombres se salven (I Tim. 2, 4): luego la predestinacion, que conduce á los hombres á su salvacion, tiene lugar sin la eleccion.

Por el contrario, dice San Pablo (Ephes. 1, 4): *Nos eligió en Él mismo (2) ántes del establecimiento del mundo.*

**Conclusion.** *Todos los predestinados son amados y elegidos por Dios.*

Responderémos, que la predestinacion racionalmente (3) (*secundum rationem*) presupone eleccion y esta el amor; la razon de esto es, porque la predestinacion es una parte de la providencia (4), segun lo dicho (a. 1); y esta, como la prudencia, es el designio existente en el entendimiento, y que dispone la ordenacion de algunos á su fin, conforme á lo espuesto (C. 22, a. 2). No se preceptúa cosa alguna en órden al fin, si préviamente no se quiere este fin: luego la predestinacion de ciertos hombres á la salvacion eterna presupone racionalmente en Dios la voluntad de salvarlos; y esta voluntad implica eleccion y amor. Implica amor, en cuanto quiere para ellos este bien de la salvacion eterna; puesto que amar es querer para alguno el bien, segun lo dicho (C. 20, a. 2 y 3). Supone tambien eleccion, en cuanto este bien lo

quiere para los unos con preferencia á otros, que son reprobados, conforme á lo dicho (a. 3). Pero la eleccion y el amor no tienen en nosotros la misma relacion que en Dios; por cuanto nuestra voluntad no produce el bien amando, sino que el bien preexistente nos induce á amar, y por eso escogemos á alguno, para amarle, precediendo así en nosotros la eleccion al amor. Pero en Dios es al contrario; porque su voluntad, por la que quiere el bien del ser, á quien ama, es causa de este bien en el amado (5) con preferencia á otros; de donde resulta que el amor es anterior á la eleccion segun la razon, y la eleccion precede á la predestinacion. Por lo cual *todos los predestinados son escogidos y amados.*

Al argumento 1.º dirémos que, si se considera la comunicacion de la bondad divina en general, está la da ó concede sin eleccion; puesto que no hay ser alguno, que no participe algo de su bondad, como se ha dicho (C. 6, a. 4). Pero, considerada la comunicacion de tal ó cual bien en particular, no le otorga sin eleccion; puesto que da á algunos ciertos bienes, que no da á otros. Así debe entenderse la eleccion con respecto al don, que hace, de la gracia y de la gloria.

Al 2.º que, cuando la voluntad del que elige es movida á elegir por el bien, que preexiste en el objeto; la eleccion en tal caso recáe precisamente sobre cosas, que existen, como sucede, cuando nosotros elegimos: no así cuando elige Dios, como se ha dicho (aquí, y C. 20, a. 2); por lo cual, segun dice San Agustín (De verb. Apost. serm. 11), «Dios escoge á los que aún no existen, y no yerra en la eleccion».

Al 3.º que, como se ha visto (C. 19, a. 6), *Dios quiere que todos los hombres se salven antecedentemente*, lo cual no es querer en absoluto (*simpliciter*), sino hipotéticamente (*secundum quid*); mas no consecuentemente, que es querer sin condicion (*simpliciter*).

(1) Véase el a. 2 de esta misma C., solucion al 2.º argumento.

(2) En Cristo ó por Cristo, segun el mismo Santo Tomás advierte, comentando estas palabras del Apóstol, y comprobándolo con las de San Juan (15, 16): *Ego elegi vos, yo os he elegido.*

(3) A nuestro modo de entender; pues en realidad Dios por un solo acto simplicísimo, aunque para nosotros complejo, quiere, ama, elige y predestina.

(4) Véase pág. 211, nota 1.

(5) Prueba de que la predestinacion es absolutamente gratuita.

**ARTÍCULO V.—La presciencia de los méritos es la causa de la predestinacion? (1)**

1.º Parece que la presciencia de los méritos es la causa de la predestinacion (1): porque dice San Pablo (Rom. 8, 30): *A los que ha conocido por su presciencia, á estos ha predestinado*. La glosa de San Ambrosio á propósito de aquellas palabras (Rom. 9, 15): *me compadeceré de aquel, de quien me compadecí, etc.*, dice: «otorgaré mi misericordia á aquel, que sé de antemano, que volverá á mí de todo corazón». Luego parece que la presciencia de los méritos es causa de la predestinacion.

2.º La predestinacion divina incluye la divina voluntad, que no puede ser ir-

racional, siendo la predestinacion «un propósito de compadecerse», en sentir de San Agustín (De prædestin. Sanct. l. 2, c. 17). Ahora bien: no se puede asignar á la predestinacion otro motivo racional, que la presciencia de los méritos. Luego la presciencia de estos es la causa ó razon de la predestinacion.

3.º *En Dios no hay iniquidad*, dice San Pablo (Rom. 9, 14); y parece inúcuo dar á seres iguales dones desiguales. Todos los hombres son iguales por naturaleza é igualmente manchados por el pecado original, aunque desiguales en atencion á los méritos ó deméritos de sus propias acciones. Luego Dios no les prepara destinos desiguales, predestinando á los unos y reprobando á los otros, sino

(1) Contiene este artículo las bases fundamentales de la enseñanza católica sobre la justificacion y glorificacion de los hombres en sus relaciones con la predestinacion y la gracia de un lado y por otro con el libre albedrío y la cooperacion de la voluntad humana; asunto árduo y complejo, que bien puede decirse con el P. Monsabré (Conf. 23, 1876) constituye «el más intrincado nudo de la Teología». Afluyen aquí como de tropel y en complicada multitud dogmas y errores, sistemas sostenibles ó censurados, opiniones aceptables ó peligrosas, partidos y escuelas más ó menos conformes ó conciliables con la doctrina siempre intachable y perfectamente ortodoxa y jamás sospechosa ni aventurada del Sol angélico de la ciencia teológico-escolástica. Esta consideracion nos impone una sobriedad en nuestras anotaciones, que bien podrá tildarse de timidez parecida á protestacion de incompetencia, mas no de injustificable precaucion ante el riesgo de herir católicas é ilustradas susceptibilidades; sin renunciar empero al propósito hasta aquí bien ostensible de consignar cuantas aclaraciones á nuestro alcance (harto estrecho) puedan contribuir, no solo á facilitar la inteligencia del texto y evitar torcidas interpretaciones, si tambien á conciliar en lo posible pareceres encontrados en lo opinable sin heterodoxia, insinuando medios de avenencia, no sin propender á cierta preferente recomendacion á favor de la autorizada competencia del Santo Doctor, en vista especialmente de las recentísimas cuanto insistentes y respetables escitaciones del Jefe supremo de la Iglesia; y aún tambien (por qué no reconocerlo y consignarlo?) de la creciente aproximacion de los disidentes ortodoxos á este foco de verdad y de luz, que bien pueden todos sin humillacion ni abdicaciones mirar como centro de union fraternal y edificante fusion de ideas práctica y esencialmente idénticas en la su rectitud intencional.

Mas, para que en esta parte el inescrutable misterio de la predestinacion no pueda servir de tropiezo á los principiantes, debe fijarse mucho la atencion sobre la materia controvertible en las Escuelas Católicas.

1.ª controversia. — Como quiera que la predestinacion puede considerarse *adæquate seu complete*, es decir, en cuanto comprende la eleccion á la gracia y á la gloria, é *inadæquate vel incomplete*, esto es, que solo supone la eleccion á la gloria; dicen los controversistas: admitimos *como de fe* que la predestinacion *adæquada* es en todo gratuita, porque la *gracia* ni es ni puede conseguirse *ex-ovo*, *eribus*. Hasta aquí reina en todos un perfecto acuerdo. Mas se viene despues á tratar de la predestinacion *inadæquada*: y entónces unos dicen que Dios predestina á la gloria *post prævisa merita gratiæ*, como son Lesio-Tournely, Okan, Vazquez, etc.; y otros, entre ellos Belarmino, Suarez, Berti, etc., sostienen que Dios *ante prævisa merita gratiæ* predestina *inadæquadamente*. La escuela agustintana con Berti añado á esto que la predestinacion *inadæquada*, si se refiere á los Angeles, es *post prævisa merita*; mas no, si se

trata de la naturaleza caída del hombre.

2.ª controversia. — y nace de la anterior. — Suponiendo que la predestinacion puede mirarse en el *orden de intencion*, que implica la absoluta y misericordiosa voluntad de Dios de dar la gloria, y en el *orden de ejecucion*, que hace referencia á los méritos comparados por la gracia; todos los escolásticos unánimes defienden como *dogma de fe* que lo que se llama en *orden de ejecucion* depende en parte de Dios y en parte del hombre; puesto que mediante la divina promesa la gloria no es solo *beneficio*, sino *corona de justicia y retribucion*, como dice el Apóstol (II Tim. 2, 5). Mas se trata de la predestinacion en el *orden de intencion*, y las escuelas vienen ya á disentir. Dice una (que es la 1.ª de la anterior controversia): la predestinacion en el *orden de intencion á la gloria* la hace Dios, despues que prevé los méritos de la criatura constituida en gracia; pues que el mismo Dios, primero elige á la gracia; y, previsto que es su buen ó mal uso, decreta dar la gloria ó el castigo. Sostiene otra escuela (y es la 2.ª de la controversia citada) que dicha predestinacion se verifica, decretando Dios dar primero la gloria á los elegidos, y despues la gracia; es decir, que á estos gratuitamente los predestina, ó, ántes de prever los méritos, decreta su predestinacion, sacándolos de entre la masa comun inficionada por el pecado original, en que todos los hombres se hallan envueltos (á escepcion de la Santísima Virgen), y á los cuales, así ya elegidos, confiere el mismo Dios en seguida ó al tiempo conveniente los auxilios de la gracia, que infaliblemente conducen á la vida eterna. — Los que llevan la 1.ª sentencia, dicen en su consecuencia que la predestinacion es gratuita *in causa*: mas los que defienden la 2.ª opinion afirman que es tambien gratuita *in se*. — Sirva esto, para no confundir las cuestiones *de fe* con las que son *controvertibles*. — M. C. G.

(2) Uno de los errores capitales de Pelagio y de su discípulo Celestio se cifraba en que la gracia es otorgada por Dios en vista de los méritos futuros, negando al propio tiempo que el libre albedrío es prevenido por la gracia, cuya necesidad no reconocía, como ni la transmision del pecado original de Adán á sus descendientes. Sabido es que fue condenado por el concilio provincial de Cerdeña el año 521; así como por el de Orange en 529 (can. 12 y 22) lo fueron los semipelagianos (y con ellos los llamados trinitarios, pelagianos en el fondo), segun los cuales la gracia es necesaria al hombre para la práctica y consumacion de buenas obras; mas no para la adopcion de la fe, ni para el primer impulso de la voluntad al bien. Ambos Congilios fueron despues confirmados en sus decisiones por el de Valence en la Gallia Vienense y por el 2.º de Nicéa, ó sea, el 7.º ecuménico. Muchos de entre los protestantes y no pocos de nuestros racionalistas contemporáneos han renovado aquellas mismas herejías, reiteradamente proscritas por la Iglesia, tanto en el Concilio Tridentino, como en multitud de documentos y decisiones posteriores.

por consecuencia de la presciencia de sus diversos méritos (1).

Por el contrario, San Pablo dice (Tit. 3, 5): *No por obras de justicia, que hubiésemos hecho nosotros, mas segun su misericordia nos hizo salvos*. Pero, así como nos hizo salvos, del mismo modo tambien nos ha predestinado á la salvacion: luego la presciencia de los méritos no es la causa ó razon de la predestinacion.

**Conclusion.** [1] *Nada impide que un efecto de la predestinacion sea la causa y razon de otro.* [2] *Es imposible en general que todo el efecto de la predestinacion tenga una causa de nuestra parte.* [3] *La predestinacion por parte del efecto considerado en general, esto es, del efecto íntegro, tiene por razon otra causa, la bondad divina.*

Responderémos, que, incluyendo la predestinacion á la voluntad, segun lo dicho (a. 4.); es preciso inquirir la razon de la predestinacion, como se inquiere la razon de la voluntad divina. Queda ántes dicho (C. 19, a. 5) que no se puede asignar la causa de la voluntad de Dios por parte del acto de querer (*actus volendi*); pero sí por la de los objetos, que ella quiere (*volitorum*), es decir, en cuanto Dios quiere que algo exista por razon de otra cosa. Así nadie ha habido tan insensato, que haya dicho que los méritos son causa de la predestinacion divina por parte del acto del que predestina (*prædestinantis*); pero es cuestionable, si la predestinacion por parte del efecto tiene una causa, es decir, si Dios ha preordenado otorgar el efecto de la predestinacion á alguno por causa de sus méritos.

Hubo pues quienes dijeron que el efecto de la predestinacion estaba preordenado en favor de los elegidos, en vista de

los méritos preexistentes en otra vida. Tal fue el parecer de Orígenes (2), quien suponía que las almas humanas habian sido creadas desde el principio, y que habian recibido en este mundo, donde estan unidas á los cuerpos, diversos estados en proporcion á la diversidad de sus obras anteriores. Mas esta opinion no es conciliable con la doctrina de San Pablo, que dice (Rom. 9, 11): *No habiendo aún nacido, ni hecho bien ni mal, no por las obras (v. 12) sino por el que llama (ex vocante) le fué dicho (á Rebeca) que (v. 13) el mayor serviría al menor.*

Otros han dicho que los méritos preexistentes en esta vida eran la razon y la causa del efecto de la predestinacion. Tales fueron los pelagianos (3), que suponían que el principio de nuestras buenas obras venía de nosotros, y que su consumacion era de Dios; y de aquí proviene que el efecto de la predestinacion es aplicado al uno y no al otro, porque el uno ha puesto ese principio (preparándose á recibirlo), y el otro no. Tambien esta opinion pugna con la sentencia de San Pablo, que dice (II Cor. 3, 5) que *no somos suficientes de nosotros mismos, para pensar algo de nosotros*; pues ningun principio puede hallarse anterior al pensamiento: luego no se puede decir que hay en nosotros un principio de bien, que sea la razon del efecto de la predestinacion. — Así que otros (4) han sostenido que los méritos consiguientes al efecto de la predestinacion son ellos mismos la razon de la predestinacion, lo que es lo mismo que si se dijese que Dios da la gracia á uno y que ha decretado anteriormente que se la dará, porque tuvo la presciencia del buen uso, que haría de esta gracia; como si un rey diese caballo á un militar, porque sabe que

(1) «Deben distinguirse, dice el Card. Cayetano, tres cosas en la reprobacion: la permission del pecado (que es lo único, en que intervienen su providencia y su voluntad), el pecado mismo y la eterna condenacion ó castigo» (imputables únicamente al hombre)... «no es pues conveniente hablar de todo ó parte en cuanto á los efectos de la reprobacion divina de un modo absoluto, sino distinguiendo cautelosamente todo lo concorniente á la reprobacion, y lo que hay en ella por parte del reprobante». Con esta prevencion indispensable en tan resbaladizo asunto se desvanecen todas las dificultades originadas de la comparacion de la reprobacion con la predestinacion, que intentan explotar en menoscabo del dogma sus adversarios; no olvidando que la predestinacion es debida toda á Dios, inclusa la preparacion á la gracia, sin perjuicio de la libre cooperacion y consiguiente mérito de la voluntad hu-

mana; mientras que la reprobacion tiene por causa inmediata esta misma libertad, ejercida en daño propio por el hombre, sin otra intervencion de la voluntad divina que la de dejar obrar á esa segunda causa libre conforme al plan general de la divina providencia. En uno y otro caso la bondad divina queda así justificada y completamente á salvo, no ménos que el libre uso ó abuso de la libertad por parte del hombre.

(2) Por más que él protesta (*contra Celsum*, l. 1) funda su opinion en las de Pitágoras, Platon y Empédocles, á quienes en efecto invoca á su vez su adversario Celso; y para demostrarlo por sus propias premisas la escelencia del cuerpo de Cristo en proporcion á la dignísima de su alma.

(3) Véase la nota 2, pag. 216.

(4) Los semipelagianos ó masilienses.

hará buen uso de él. Pero parece que los tales han distinguido entre lo que es de la gracia (1) y lo que procede del libre albedrío, como si el mismo efecto no pudiese provenir igualmente de esta doble causa (*ex utroque*). Mas es evidente que lo que pertenece á la gracia, es efecto de la predestinacion; y esto no puede admitirse como razon de la predestinacion, puesto que está comprendido en la misma. Si pues por parte nuestra hay alguna otra cosa, que sea razon de la predestinacion; esto debería estar fuera del efecto de la predestinacion: empero no es distinto lo que proviene de nuestro libre albedrío, de lo que procede de la predestinacion; como no hay distincion entre el efecto de una segunda causa y el de la causa primera, puesto que la divina providencia produce sus efectos mediante la operacion de las causas segundas (C. 19, a. 5). Luego lo que el libre albedrío obra, es tambien efecto de la predestinacion.

Deberémos pues observar, que podemos considerar el efecto de la predestinacion bajo dos conceptos: 1.º En particular, y así nada impide que algun efecto de la predestinacion sea la causa y razon de otro: el posterior del anterior en concepto de causa final; y el anterior del posterior en el de causa meritoria, que se reduce á la disposicion de la materia. Lo cual equivale á decir, que Dios ha decretado con anterioridad que él daría á alguno la gloria por sus méritos; y que le concedería la gracia, para que mereciese la gloria. 2.º Puede considerarse el efecto de la predestinacion en conjunto: y en este concepto es imposible que el efecto total de la predestinacion en comun tenga causa alguna de nuestra parte; porque cuanto en el hombre hay, que lo dirija á su salvacion eterna, se halla totalmente comprendido en el efecto de la predestinacion (2), inclusa la misma preparacion á la gracia: por cuanto ni

(1) Necesaria segun ellos para obrar bien, mas no para crser. V. n. 2, pág. 216.

(2) Sobre esto viene debatiéndose la ruidosa controversia entre tomistas, agustinianos y congruistas: unos y otros pretenden fundar su respectiva opinion acerca del concurso previo ó simultáneo de la gracia con el libre albedrío en la doctrina de las santas Escrituras, SS. PP., y Santo Tomás, condensada indudablemente en la llamada *promocion fisica*, fórmula inventada por Bannes, para significar la accion inmediata de la gracia eficaz, en cuyo concepto está justificada la denominacion de tomistas; pues Santo Tomás no fundó en esta parte sistema alguno, sino que constituyó los principios, en que se desenvuelve el sistema tomista. El congruismo de Suarez por su parte aspira á igual honor y apoyo, aduciendo pasajes sueltos del Santo, en que á su parecer admite el llamado *concurso simultáneo*, base de su sistema; que en su intencion viene á ser no otra cosa que una atenuacion ó suavizacion de la ciencia media ideada por Molina, y ya casi unánimemente desechada en vista de las secuelas arriesgadas, á que fácilmente se prestaba y de que tanto se ha abusado, y ante la inminencia de formales censuras, á que en más de una ocasion háse visto avocada: no sin haber dado origen ó pretexto á numerosas ramificaciones entre sus partidarios é impugnadores, aproximándosele del lado tomístico la del lovanismo (nacido de la Universidad de Lovaina, que en 1583 proscribió la teoria de Molina y Lesio) y por el otro el agustinianismo, que parecen propender á una fusion conciliadora bajo el comun calificativo de moderado, salvando al efecto la valla del molinismo. Como es bien obvio y fácil de observar, toda esta serie de sistemas fluctúa dentro del dogma católico entre dos escollos heterodoxos estremos; siendo de los dos de aquellos «el uno más terrible al naturalismo de Pelagio y el otro más funesto al fatalismo de Calvino, los dos armados de fuertes argumentos, ambos celosos de su ortodoxia», segun la elocuente síntesis del P. Monsabré (*Conf.* 23 en 1876, pág. 150); quien, despues de haber consignado que «las explicaciones más fáciles (como ponderan ser la suya los congruistas) no siempre son las más conformes con la verdad, pues más de una vez la herejía se ha paliado con ellas, y los tomistas no pretenden ser la última palabra», y concluye haciendo suya esta exclamacion de Millon (*Paraiso perdido*) alusiva á los dispersos bandos de ángeles caidos: «la solucion huye delante de ellos, y, persiguiéndola, se pierden en un laberinto sin salida»; que revela bien á las claras los peligrosos anejos á la

exageracion de las opiniones contrapuestas. Para que puedan apreciarse los matices diferenciales de tan múltiples teorías, proponemos á nuestros lectores la siguiente escala gradual:

1. Calvinismo (herético): todo lo atribuye á la gracia, estableciendo la impotencia de la libertad humana, y negando en absoluto la necesidad de la cooperacion imposible del libre albedrío.

2. Jansenismo (condenado por erróneo): la delectacion adjunta á la gracia eficaz y *victoria* sobre la voluntad libre (pero obligada) determina la predestinacion.

3. Lovanismo riguroso (aventurado): proscribete todo uso de la ciencia media, y admite en el estado actual de la naturaleza caída una especie de promocion fisica, que da no solo el acto sino tambien la potencia, á diferencia de la de los tomistas; es pues la exageracion hiperbólica del...

4. Tomismo (católico, recomendado y común): explica la predestinacion por la promocion fisica ó predeterminacion *ante pravis merita*, cooperando á la gracia eficaz el albedrío como segunda causa.

5. Lovanismo y agustinianismo moderados (casi idénticos); predestinacion gratuita *ante pravis merita* á la gloria, mediante la gracia eficaz por sí misma, pero que obra moral y no físicamente, triunfando sobre la voluntad por el alieciente de su delectacion.

6. Agustinianismo riguroso (ortodoxo, pero de escaso séquito): desecha los decretos predeterminantes y la promocion fisica únicamente en relacion al estado de inocencia, admitiendo en su lugar la delectacion coeleste de la gracia eficaz, obrando moralmente sobre la voluntad, y no imponiéndose á ella por necesidad irresistible, como falsamente quieren los jansenistas; y la predeterminacion y fisica promocion con los tomistas en cuanto al presente estado despues de la culpa original, conviniendo respecto del estado de inocencia con los congruistas y molinistas.

7. Congruismo (casi exclusivamente adoptado por los teólogos jesuitas, no todos): combate la predeterminacion fisica y la gracia eficaz por sí, viniendo á serlo la suficiente misma correspondida por la libre voluntad, aunque distinguen grados de vividez más ó menos determinantes ó eficaces; y sustituyen con el concurso simultáneo *post pravis merita* y la llamada ciencia de congruo (que les ha dado nombre) la famosa ciencia media de Molina.

8. Molinismo (casi hoy ya del todo abandonado, y combatido por teólogos, aun de la escuela congruista, tan eminentes



¿un esta preparacion tiene lugar sino mediante el auxilio de Dios, segun estas palabras (Thren. 5, 21) : *Conviértenos, Señor, á tí; y nos convertiremos*. Considerada no obstante la predestinacion de este modo por parte de sus efectos, tiene por razon la voluntad divina, á la cual se ordena el efecto total de la predestinacion como á su fin, y de la cual procede como de su primer principio motor (*primo movente*).

Al argumento 1.º dirémos, que la prescencia en Dios del uso de la gracia

como Belarmino, Petau, Salmeron y muchos otros) : teoria de la ciencia media ó condicionada (del buen ó mal uso, que hará de la gracia el hombre, colocado por Dios en determinadas circunstancias), en tuya virtud decreta Dios su concurso eficaz á la accion de la voluntad humana.

9. Sempipelagianismo (heterodoxo) : niega la necesidad de la divina gracia *ad initium fidei*.

10. Pelagianismo (herético) : atribuye toda la obra de la salvacion al libre albedrío, no perturbado por el pecado original, cuya propagacion niega, y sin necesidad por consiguiente de intervencion alguna de la gracia. Es en sustancia el naturalismo de las modernas escuelas, apoyado más ó menos en el racionalismo.

(1) De ipsa bonitate divina ratio sumi potest predestinationis atque reprobationis aliorum, son las palabras del Santo Doctor : palabras, que, si no se comprenden bien, pueden dar lugar al grave error de confundir su doctrina con la de Calvino y demas secuaces de la herejía de los predestinacionarios. Por tanto debe en primer lugar tenerse presente, que la reprobacion, segun los teólogos católicos, admite dos sentidos : uno, que incluye la condenacion é imposicion de las penas eternas ; y otro, que solo comprende la exclusion de la gloria. A la reprobacion en el primer caso la llaman positiva, y en el segundo negativa.

Ahora bien : reflexionando sobre la explicacion que da el Santo á las palabras referidas, fijemos la atencion particularmente en las que siguen : « Quiso pues Dios representar su bondad por modo de misericordia en cuanto á los hombres, que predestina, perdonándolos ; así como quiso hacer patente esa misma bondad por modo de justicia á los que reprueba, castigándolos. Y, despues de citar los testos del Apóstol, añade : *Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobat, non habet rationem, nisi divinam voluntatem*. En donde parece que quiere hacer distincion entre la razon ó esencia de la predestinacion y reprobacion, y la causa de estas. Pero no es así : la predestinacion y reprobacion las coloca en esta parte bajo un mismo punto de vista ; mas tal punto de vista lo compendia, especificándolo al final de la solucion de este argumento de esta manera : « En las cosas pues, que solo por gracia se conceden, cualquiera puede á su arbitrio dar á quien quiere, más ó menos, con tal que á ninguno sustraiga lo que se le debe con detrimento de la justicia ». En donde se notará que por un lado Santo Tomás supone la reprobacion como un acto de la voluntad de Dios, por el que representa su bondad infusa en el réprobo por modo de justicia, castigándolo, como la misma justicia exige, por sus crímenes ; y por otro nos presenta esa reprobacion, tambien como acto de la voluntad divina, representando su bondad por modo de justicia ; pero sustrayendo al mismo réprobo de la gloria, como gracia ó beneficio, que no se le debe. De aquí se deduce, que el Santo en el primer caso nos da á conocer la reprobacion positiva, y en el segundo la negativa.

Veamos ahora en qué consiste la controversia con relacion á los demas teólogos.

1.º punto. — El M. de las Sentencias define así la reprobacion positiva : *Præsentia iniquitatis quorundam est preparatio damnationis eorumdem*. Esta pues incluye tres actos : 1.º permision de la culpa ; 2.º negacion de la gracia eficaz *ad resurgendum* ; 3.º decreto de condenacion. De donde se sigue que

no es el motivo, por el que confiere la gracia, sino en el concepto de causa final, como ya queda dicho.

Al 2.º que la predestinacion en cuanto á su efecto en general, reconoce por causa la misma bondad divina ; pero en particular un efecto es causa de otro, segun ántes se ha explicado.

Al 3.º que de la bondad divina misma se puede tomar la razon de la predestinacion de unos y de la reprobacion de otros (1). Porque se dice que Dios ha hecho todo por su bondad, de modo

la causa próxima de esta reprobacion es el pecado ; en lo cual todos los católicos convienen en oposicion de los calvinistas y predestinacionarios. Pero se trata de la reprobacion negativa, que comunmente se define : *Non electio aliquorum ad gloriam, electis aliis* ; y aquí principian las escuelas á dividirse, para explicar dicha reprobacion. — De la opinion, que defiende la predestinacion gratuita á la gloria *ante prævisa merita gratiæ*, nacen otros dos pareceres : uno el de aquellos, que sostienen que tal reprobacion consiste en un acto positivo, cual es la sola voluntad de Dios, decretando escluir de la gloria á algunos, como beneficio que no se les debe, y sin que para esto Dios atienda á los pecados original ó actuales del réprobo, ni los prevéa. Esto se entiende, en cuanto la reprobacion supone la exclusion de la gloria ; mas si se la mira bajo el concepto de la imposicion de la pena, ellos defienden igualmente que tambien consiste en un acto positivo, pero fundado en la prevision de los pecados ; en lo cual se distinguen de los herejes. Otro parecer es el de aquellos, que, adhiriendo como los anteriores la predestinacion gratuita, afirman que la reprobacion negativa no consiste en acto ni decreto alguno positivo, sino en que Dios *merito negativo se habendo*, no predestina á la gloria, bien esto suceda por motivos, que nos son desconocidos, como dicen algunos ; ó bien por causa del pecado original, considerado en sí y en su causa próxima, ó en su raíz y causa remota, como quieren otros. — Los que llevan la sentencia de que la dicha predestinacion á la gloria la hace Dios *post prævisa merita gratiæ*, no reconocen la reprobacion negativa consistente en actos positivos ó negativos de escluir al hombre de la vida eterna, lo cual (dicen) es imposible ; sino que por el contrario defienden que en tanto sucede tal exclusion, en cuanto los pecados de la criatura, previstos por Dios *ab æterno*, dan lugar á ; puesto que á nadie se le priva de la bienaventuranza sino por la culpa, ú original, como en los párvulos que mueren sin bautismo, ó actual, como en los fieles adultos, ú original y actual, como en los infieles. En donde se notará que para los que pertenecen á esta escuela, lo mismo es decretar las penas *post prævisa peccata*, que escluir de la gloria.

2.º punto. — Como quiera que la reprobacion positiva, admítase ó no la negativa, supone, ademas de la causa próxima, que es el pecado, otra causa remota ó radical, que depende del decreto permisivo de la culpa, ó de no dar la gracia eficaz, ya para evitarla, ya para borrarla ; se pregunta : cuál es la causa de que Dios obre de una manera semejante con respecto á los réprobos ? A esto contestan unos : no media aquí más causa que la absoluta voluntad de Dios. Otros responden : Dios obra así, despues de atender al defecto de la gracia en el hombre. Ultimamente algunos, entre ellos Berti, etc., dicen : la causa remota, de que se trata, consiste en el pecado original no perdonado ; y, si perdonado por el bautismo, etc., influyendo sin embargo por la *concupiscencia*, que permanece *usque ad agoniam* en el hombre, para que llegue este á pecar por su libre albedrío y pierda la gracia ya recibida.

3.º punto. — Partiendo del supuesto de que las tres causas mencionadas influyen remota y radicalmente en la reprobacion positiva, cuál de entre ellas puede considerarse como la principal ?Cuál debe creerse la primera, la que sirve de raíz y fundamento de todas las demas ? Y hé aquí otro punto de discusion, en que tampoco convienen las escuelas. Pero

que se deje ver en todo lo que existe. Mas es necesario que la divina bondad (una y simple en sí misma) sea representada de muchas maneras en las criaturas; puesto que lo que es creado, no se puede elevar á la simplicidad divina. De aquí es que para complemento del universo ha sido preciso multiplicar los diversos grados del ser, y colocar ciertas criaturas en un puesto más elevado, y otras en el ínfimo. Para conservar en el mundo esta multiforme variedad de grados, Dios permite que haya algunas cosas malas, para que no se impidan muchas cosas buenas, como ya se ha dicho (C. 22, a. 2). Considerando pues al género humano del mismo modo que la universalidad de los seres, Dios ha querido representar en los hombres, respecto de los que predestina, su bondad, mediante la misericordia (*per modum misericordiæ*) perdonando; y respecto de los que reprueba, manifestarla en ellos mediante su justicia (*per modum justitiæ*) castigando. Hé aquí la razon por qué Dios elige á los unos y reprueba á los otros; y esta misma causa asigna San Pablo, cuando dice (Rom. 9, 22 y 23): *Dios, queriendo mostrar su ira (la satisfaccion de su justicia) y hacer manifesto su poder, sufrió (es decir, permitió) con mucha paciencia, los vasos de ira aparejados para la muerte; á fin de mostrar las riquezas de su gloria sobre los vasos de misericordia, que preparó para la gloria; y tambien (II Tim. 2, 20): En una casa grande no solo hay vasos de oro y de plata, sino tambien de madera y de barro; y los unos á la verdad son para honor, mas los otros para usos viles. Pero, si se pregunta, por qué Dios ha elegido á los unos para la gloria, y reprobado á los otros; no hay otra razon, que alegar, sino su divina voluntad.*

baste lo hasta aquí manifestado, para dar á conocer el estado, en que hoy se encuentra la controversia teológica, y poder distinguir esta de la doctrina dogmática sobre la materia transcendental de la reprobacion. Solo una cosa tenemos que repetir, y de la que ya en otro lugar hemos hecho mencion, es á saber: que los teólogos escolásticos, al querer explicar *secundum nostrum concipiendi modum* el inefable misterio de la predestinacion, considerado en sus causas, no pretenden deslindar, cuál sea la causa física y *á priori*, lo que sería un absurdo, como advierte Santo Tomás (P. 1.<sup>a</sup>, C. 19, a. 5); sino que solo tratan de inquirir la *causa moral*. — M. C. G.

(1) Esta proposicion es de fe, si se considera la predestinacion *adaquate*, es decir, con relacion á la gracia y á la gloria; en cuyo sentido la toma el A. Doctor, y en el mismo que anteriormente y con aprobacion de la Iglesia universal lo ha-

Lo que hace decir á San Agustin (Sup. Joann. tract. 26): «No trates de decir, si no quieres engañarte, por qué Dios llama á este y no llama al otro». Así tambien en el orden natural de las cosas puede asignarse la razon, porqué, siendo la prima materia toda uniforme, ha tomado de Dios, al ser creada por él, una parte la forma del fuego, y otra la forma de tierra, para que exista así la variedad de especies en el universo: mas, si se investiga por qué esta parte de materia tiene tal forma y aquella tal otra, no puede aducirse otra razon que la simple voluntad de Dios; como únicamente de la simple voluntad del artífice depende que esta piedra esté colocada en tal parte del muro y aquella en tal otra, por más que en las reglas del arte exista la razon de que unas piedras estén aquí y otras allí. Y no por esto puede argüirse á Dios de iniquidad en la distribucion desigual de sus dones, á seres no desiguales. La justicia se vería vulnerada, si el efecto de la predestinacion fuese dado por débito (*ex debito*), y no un don gratuito (*ex gratia*). Porque lo que se da por gracia, puede darse arbitrariamente á quien se quiera en más ó en ménos, sin menoscabo de la justicia, mientras á nadie se quite lo que se le deba: que es lo que dice el padre de familias (Matth. 20, 15): *Toma lo que es tuyo, y marcha: no me es lícito á mí hacer lo que quiera?*

#### ARTÍCULO VI. — Es cierta la predestinacion? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que la predestinacion no es cierta: porque con ocasion de estas palabras del Apocalipsis (3, 11): *Guarda lo que tienes (2) para que no tome otro tu*

bia usado San Agustin contra pelagianos y semipelagianos en sus admirables libros *De predestinatione Sanctorum* y *De dono perseverantiæ*.

Téngase tambien presente que se trata de la certeza *por parte de Dios*; puesto que *por parte del hombre* ningun católico afirma que pueda estarse cierto de su propia predestinacion, á no mediar la revelacion divina, como dice el Concilio de Trento (Ses. 6, can. 16) contra los protestantes y demas herejes. — M. C. G.

(2) Lo que de esta amonestacion se deduce espontáneamente es el error y ofuscacion de los que, confiados en la indefectibilidad de su predestinacion, ó abandonados á la desesperacion, creyéndose por el contrario réprobos, se entregan á la disolucion ó desdén sus deberes y los medios de asegurar su salvacion.

*corona*, dice San Agustín (Lib. de corrept. et gratia, c. 13) que « no la ha de » recibir otro, si no la ha perdido el que la » tiene ». Se puede pues perder y ganar la corona, que es el efecto de la predestinacion. Luego la predestinacion no es cierta.

2.º De una hipótesis posible no se sigue imposible alguno. Es posible que un predestinado, tal como Pedro, peque, y sea muerto inmediatamente. En esta hipótesis el efecto de la predestinacion quedaría frustrado. Esto no es imposible: luego la predestinacion no es cierta.

3.º Dios puede todo lo que ha podido; y, pues que pudo no predestinar á quien predestinó, puede tambien no predestinarle ahora; luego la predestinacion no es cierta.

Por el contrario, sobre aquello de San Pablo (Rom. 8, 29): *Los que conoció en su presciencia, á estos tambien predestinó*, dice la glosa (August. l. 2, de dono, persev. c. 14) que « la predestinacion es » la presciencia y la preparacion de los beneficios de Dios, por la que son libres » con entera certeza cuantos lo son ».

**Conclusion.** *La predestinacion tiene su efecto con omnimoda é infalible certeza; mas no impone necesidad, de modo que el efecto provenga de esta, ni menoscaba el libre albedrío.*

**Responderémos,** que *la predestinacion produce cierta é infaliblemente su efecto; pero no impone necesidad, es decir, que su efecto no es necesario.*

Hemos dicho anteriormente (a. 1) que la predestinacion es una parte de la providencia. Ahora bien: no todo lo que está bajo la accion de la providencia, es necesario; pues hay efectos contingentes por razon de sus causas próximas, que la providencia ha dispuesto, para producirlos contingentemente. No obstante, segun ya se ha demostrado (C. 22, a. 4), el orden de la providencia es infalible. Luego el orden de la predestinacion es igualmente cierto, sin que por esto se destruya el libre albedrío, que es la causa de donde proviene contingentemente el efecto de la predestinacion. Para darnos cuenta de esta dificultad, es preciso recordar lo que

hemos dicho (C. 14, a. 13; y C. 19, a. 4) sobre la ciencia y voluntad divinas, que, aunque certísimas é infalibles, nada quitan á la contingencia de las cosas.

Al argumento 1.º dirémos, que la corona puede ser de alguno de dos maneras: como efecto de la predestinacion divina, y en este sentido nadie la pierde; ó como por mérito de la gracia, pues lo que merecemos, es en cierta manera nuestro, y bajo este aspecto puede uno perder su corona por un pecado mortal posterior (*sequens*); y otro recibe entonces la corona así perdida, en cuanto le reemplaza: porque no permite Dios que algunos caigan, sin que levante á otros, segun estas palabras (Job; 34, 24): *él desmenuzará á muchos é innumerables, y hará estar á otros en su lugar.* Así han sido sustituidos los hombres en lugar de los ángeles caidos, y los gentiles en lugar de los judíos. El que sustituye á otro en el estado de gracia, recibe la corona del que cae, aun en el sentido (1) de que gozará en la vida eterna del bien, que el otro haya hecho; puesto que allí cada uno disfrutará de las buenas obras, tanto de los otros, como de las suyas propias.

Al 2.º que, aunque sea posible que el predestinado muera en pecado mortal, considerado el hecho en sí mismo; sin embargo es imposible en la hipótesis, de que se trata, es decir, supuesto que sea predestinado; y no se sigue de aquí, que la predestinacion puede faltar.

Al 3.º que, comprendiendo la predestinacion en sí la voluntad divina, segun se ha dicho (a. 4), es preciso razonar de la una y de la otra de la misma manera. Ahora bien: que Dios quiera á algun ser creado, es necesario hipotéticamente, dada la inmutabilidad de la voluntad divina, más no en absoluto; y lo mismo debe decirse aquí con respecto á la predestinacion. Segun esto no es conveniente decir que Dios puede no predestinar al que ya predestinó, hablando en sentido compuesto (2); aunque, absolutamente hablando, pueda Dios predestinar ó no predestinar. Mas esto no destruye la certeza de la predestinacion.

(1) Menos propio sin embargo, por cuanto solo produce un gozo ó adiccion de gloria accidental, que no pertenece en realidad al concepto de corona ó premio esencial.

(2) Es decir, en cuanto á ser á la vez y uno mismo predestinado y no predestinado, lo cual sería notoriamente absurdo por contradictorio.

**ARTÍCULO VII. — El número de los predestinados es cierto?**

1.º Parece que el número de los predestinados no es cierto; porque un número, que puede ser aumentado, no es cierto. Mas parece que se puede aumentar el número de los predestinados, según estas palabras del Deuteronomio (Deut. 1, 11): *El Señor Dios nuestro añada á este número muchos miles*; y la glosa dice que el citado número era el decretado por Dios, que *conoce á los que son suyos* (1). Luego el número de los predestinados no es cierto.

2.º No se puede asignar la razón, porque Dios preordena á los hombres á la salvación en un número más bien que en otro. Pero Dios nada dispone sin razón. Luego no es cierto el número de los que han de salvarse, preordenado por Dios.

3.º La operación de Dios es más perfecta que la de la naturaleza. Pero en las obras de la naturaleza el bien se encuentra en el mayor número de seres, y los defectos y el mal en los ménos. Si pues el número de los que han de ser salvos está establecido por Dios, serán más los que se salven que los que hayan de condenarse, lo cual es opuesto á estas palabras de San Matéo (Lat. 7, 13): *Ancha es la puerta y espacioso el camino, que lleva á la perdición, y muchos son los que entran por él; (v. 14) angosta es la puerta y estrecho el camino, que lleva á la vida, y pocos son los que atinan con él*. Luego no está predeterminado (*præordinatus*) por Dios el número de los que han de salvarse.

Por el contrario, San Agustín dice (Lib. de corrept. et grat. c. 13): «El número de los predestinados es cierto, y no puede aumentar ni disminuir».

**Conclusion:** *Debe decirse que el número de los predestinados es cierto para Dios, no solo formal, sino tambien materialmente; no así el de los réprobos.*

**Responderémos,** que *el número de los predestinados es cierto*. Algunos dijeron que lo era formal, mas no materialmente;

es decir, que era cierto que habría ciento, mil, que se salvarían, más no que fuesen estos ó aquellos. Mas esto destruye la certeza de la predestinación, que ya dejamos establecida (a. 6). Debe por tanto decirse que *para Dios el número de los predestinados es cierto, no solo formal sino aún materialmente* (2). Es de advertir sin embargo que este número es cierto para Dios, no solamente bajo el concepto del conocimiento, es decir, porque sabe cuántos han de salvarse, pues de este modo es también conocido por él el número de gotas de agua en la lluvia, y el de granos de arena, que hay en el mar; sino en razón de la elección y determinación individual de cada uno. Para demostrarlo, es preciso saber que todo agente tiende á producir alguna cosa finita, como se ha dicho (C. 7, a. 2 y 3), tratando del infinito. Cualquiera que intenta dar á su efecto una medida determinada, escogita el número de partes esenciales, que por sí requiere la perfección del todo. Porque respecto á las partes, que no son esenciales, no elige un número determinado por sí, sino únicamente por razón de otra cosa; si bien toma tantas, cuantas son necesarias por razón de esa otra cosa. Así el arquitecto fija las dimensiones determinadas de la casa, y aún el número de habitaciones, que quiere hacer en ella, y las dimensiones determinadas de las paredes y el techo; pero en cuanto al número de piedras, que necesitará, no lo determina, y empléa tantas, como basten, para construir los muros, cuyas dimensiones ha fijado. Esta misma consideración puede aplicarse á Dios respecto al conjunto del universo, que es su obra. Ha determinado anticipadamente, cuál sería la medida total del universo; el número conveniente de sus partes esenciales, es decir, el número de partes, que de algún modo se relacionan con su estabilidad; y de consiguiente ha fijado el número de esferas, de estrellas, de elementos y de especies de las cosas. En cuanto á los individuos sujetos á la corrupción, no contribuyen principalmente al bien del uni-

(1) (1 Tim. 2, 19). Pero añade á continuación el Apóstol: *Y apartese de la iniquidad todo aquel, que invoca el nombre del Señor*; y no es conveniente ni aún tolerable citar truncados los textos, sobre todo cuando una parte de alguno de ellos da la

genuina interpretación de la otra.

(2) Es decir, cuántos determinadamente y aún quiénes como luego dice espresamente.

verso, y solo se refieren á él de un modo como secundario para la conservacion en ellos del bien de las especies.

Por consiguiente, aunque Dios sabe el número de todos los individuos, no por esto ha sido prefijado *per se* (1) por Dios el número de bueyes, de mosquitos, ó de otros seres; sino que su providencia produce tantos, cuantos son suficientes para la conservacion de las especies.

Entre todas las criaturas las racionales se ordenan más directamente al bien del universo, pues en tal concepto son incorruptibles; y muy especialmente las que consiguen la eterna felicidad, y que por lo mismo tocan (*atingunt*) más inmediatamente al último fin. De donde se deduce que *es cierto para Dios el número de los predestinados, no solo por modo de conocimiento, sino tambien por modo de cierta predeterminacion especial.*

No puede decirse absolutamente lo mismo del número de los réprobos, que parecen haber sido preordenados por Dios en bien de los elegidos, *para los cuales todo coopera al bien* (Rom. 8, 28).

En cuanto á fijar, cuál sea el número de todos los hombres predestinados, dicen algunos que se salvarán tantos hombres, como ángeles cayeron: otros que serán tantos, cuantos son los ángeles fieles; y otros en fin que este número será igual al de los ángeles caidos aumentado con el de todos los ángeles creados. Pero es mejor decir con la Iglesia (*Collecta pro vivis et defunctis*) que «solo Dios sabe el número de los elegidos, que han de ser colocados en la felicidad suprema».

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras del Deuteronomio deben entenderse de los que Dios ha designado (*prænotati*) segun la presente justicia; cuyo número puede aumentarse ó dismi-

nuir, más no el de los predestinados.

Al 2.º que la razon de la cantidad de alguna parte debe tomarse de la proporcion de esa parte con el todo. Así la razon porque Dios ha creado tal número de estrellas, ó de especies de cosas, y predestinado tantos hombres, se ha de tomar de la proporcion de las partes principales con el bien del universo.

Al 3.º que el bien proporcionado al estado comun de la naturaleza se realiza en el mayor número de seres, y no en el menor; mas no es lo mismo respecto del bien superior al estado comun de la naturaleza, el cual se halla en el menor número, y falta en el mayor: así el mayor número de hombres tiene la ciencia suficiente para el régimen de su vida, y muy pocos son los que carecen de ella, los cuales son llamados fátuos ó idiotas; pero poquísimos en comparacion con los demas los que llegan á tener una ciencia profunda de las cosas inteligibles. Luego, como la beatitud eterna, que consiste en la vision de Dios, escede al estado comun de la naturaleza, y más particularmente despues que ha sido privada de la gracia por la corrupcion del pecado original; dedúcese que son en menor número los que se salvan (2); y aun en esto resplandece grandemente la misericordia de Dios, porque conduce á algunos á la salvacion eterna, de la cual muchos se desvían segun el curso comun y la propension de la naturaleza.

#### ARTÍCULO VIII.—Las oraciones de los Santos pueden conyugar á la predestinacion? (3)

1.º Parece que las oraciones de los santos no pueden cooperar á la predestinacion; porque nada eterno es frustra-

(1) *Per se*, nótese bien; pero si bajo un punto de vista secundario, hablada en consideracion la belleza, órden y armonía del universo. Aquí se hace ostensible la predileccion y preferente providencia de Dios á favor de sus criaturas racionales, y señaladamente del hombre.

(2) Es cuestionable si, aun respecto de solos los católicos, es mayor ó menor el número de los que se salvan, observa Billuart.

(3) Una de las treinta proposiciones de Juan Hus condenadas por el Concilio de Constanza (V. pág. 193, nota 2) decia que «la gracia de la predestinacion es un vínculo, por el que el cuerpo de la Iglesia y cada uno de sus miembros se une á Cristo su cabeza indisolublemente»: este último adverbio contiene todo el veneno de su herética doc-

trina; pues para el herejarca vale tanto como decir que todos y cada uno de los miembros de la Iglesia se salvarán en toda hipótesis, obren bien ó mal. En el presente artículo se ve refutada esta doctrina, bien así como las dos opiniones extremas y contrariamente opuestas al verdadero dogma, oriundas respectivamente de los epicúrcos la una y la otra de los estóicos, reproducida al parecer por Avicena: aquella supone que en nada influyen para el efecto de la predestinacion las oraciones propias ni la intercesion de los Santos; estotra lo fia y atribuye todo á dichas preeces, hasta el punto de cambiar el decreto divino en favor del patrocinado por la mediacion de los bienaventurados, obtenida por personales súplicas.

do (1) por lo temporal; y por tanto lo que es temporal no puede contribuir á que algo sea eterno, pero la predestinacion es eterna: siendo, pues, temporales las súplicas de los Santos, no pueden ayudar á que alguno sea predestinado. Luego las oraciones de los Santos no sirven para la predestinacion.

2.º Así como no hay necesidad de consejo sino por la falta de conocimiento; de igual modo no hay necesidad de auxilio sino á causa de la falta de poder. Pero Dios, que predestina, no está falto de conocimiento ni de poder; por lo cual dice San Pablo (Rom. 11, 34): *Quién entendió la mente del Señor? (2) ó quién fué su consejero?* Luego las oraciones de los Santos no ayudan á la predestinacion.

3.º De lo mismo es propio ser ayudado que ser impedido; mas la predestinacion por nadie puede ser impedida: luego por nadie puede ser ayudada.

Por el contrario, en el Génesis se dice: (25, 21) que *Isaac oró al Señor por Rebeca su mujer, é hizo (Dios) que Rebeca concibiese*, resultando de aquí ser madre de Jacob, que fué predestinado. Esta predestinacion no se hubiera cumplido sin el nacimiento de Jacob. Luego la predestinacion es ayudada por las oraciones de los Santos.

**Conclusion.** *La predestinacion [1], considerada en su principio ó en el acto de la preordenacion divina, no puede ser ayudada de modo alguno por los ruegos de los Santos; pero [2] en cuanto á su efecto puede serlo por las súplicas de los Santos y por muchas otras buenas obras.*

Responderémos, que respecto de esta cuestion ha habido muchos errores. Algunos, apoyándose en la certeza de la divina predestinacion, han dicho que las oraciones eran supérfluas, así como todo cuanto se haga, para conseguir la salvacion eterna; puesto que, háganse ó no, los predestinados la consiguen siempre, y jamas los réprobos. Esta opinion tiene

contra sí todas las advertencias de las Sagradas Escrituras, exhortando á la oracion y al ejercicio de otras buenas obras.

Otros han dicho que por medio de las oraciones se logra mudar la predestinacion divina. Tal fue, segun se dice, el parecer de los Egipcios, que pretendian que por medio de algunos sacrificios y oraciones se podia impedir la ejecucion de los decretos divinos, que llamaban el Hado ó el destino. Pero la autoridad de la Sagrada Escritura está asimismo en contra de este parecer; pues se lee (1 Reg. 15, 29): *El Triunfador en Israel no perdonará, ni estará sujeto á arrepentimiento, y San Pablo dice (Rom. 11, 29) que los dones y vocacion de Dios son inmutables (sine pœnitentia).*

Por consiguiente debe decirse más bien que en la predestinacion hay que considerar dos cosas: la *misma preordenacion divina, y su efecto. En cuanto á la primera, las oraciones de los Santos no pueden de modo alguno servir de ayuda á la predestinacion*; porque no depende de tales preces el que alguno sea predestinado por Dios. *En cuanto á lo segundo se dice que las oraciones de los Santos y todas las otras buenas obras pueden contribuir á la predestinacion*; porque la providencia (de la cual es parte la predestinacion) no suprime la accion de las causas segundas, sino que prevé á los efectos de tal suerte, que aun el orden de las causas segundas está subordinado á la providencia. Así, pues, como en el orden natural la providencia atiende á los efectos naturales, ordenando á ellos las causas naturales, sin las que no podrían producirse tales efectos; de igual modo predetermina Dios la salvacion de alguno, subordinando tambien á la predestinacion todo cuanto conduce al hombre á ella, como sus propias oraciones, las de los otros (3), todas las buenas obras, y en una palabra todo aquello, sin lo cual no la consigue alguno. Por lo cual los predestinados deben ejercitarse en la oracion

(1) *Impeditur* se lee en la edicion romana y en las más comunes: la de Nápoles (1782) pone *præceditur*, no obstante que en la misma anota el P. Rubéis leerse *impeditur* en el código de Aleañiz, al que frecuentemente hace referencia y suele acomodarse.

(2) Así la Vulgata y su traduccion por el P. Scio: *quis cognovit sensum Domini?* Mas en todas las ediciones de la *Suma* hallamos, tomado sin duda de Isaías (40, 13), á cuyo pasaje

se refiero San Pablo: *quis adjuvit Spiritum Domini? quién ayudó (y en el texto hebréo enseñó) al Espíritu del Señor?* (V. pág. 205. nota 1).

(3) Así dice San Agustín (*Serm. 1*): «sin la oracion de San Esteban la Iglesia no hubiera tenido á San Pablo». De igual modo que la predestinacion del mismo San Agustín no hubiera tenido efecto sin las lágrimas de Santa Mónica su madre.

y en las buenas obras; puesto que son los medios, por los cuales el efecto de la predestinacion se cumple con moral certeza (*certitudinaliter*); y por esto se dice (II Petr. 1, 10): *Sed muy solícitos, para hacer cierta vuestra vocacion y eleccion por las buenas obras.*

Al argumento 1.º dirémos, que su razonamiento prueba que las súplicas de los Santos no ayudan á la predestinacion, considerada en cuanto á la preordinacion misma.

Al 2.º que puede uno ayudar á otro de dos maneras: 1.ª Dándole una fuerza, que no tiene; y así se ayuda á los débiles: Dios no puede ser ayudado de esta manera, por lo cual dice San Pablo: *quién ayudó al espíritu del Señor?*

2.ª Sirviendo de auxiliar á su operacion, como el ministro ayuda al Señor. De este modo ayudamos á Dios, ejecutando sus órdenes, segun esta frase del Apóstol: *somos coadjutores (1) de Dios* (I Cor. 3, 9); y esto no arguye falta de poder divino, sino que se sirve de las causas medias para la conservacion de la belleza del orden natural, y para elevar á sus criaturas á la dignidad de causa.

Al 3.º que las causas segundas no pueden sustraerse al orden de la causa primera universal, como se ha dicho (C. 19, a. 6), sino que lo realizan; por cuya razon las criaturas pueden contribuir al efecto de la predestinacion, mas no impedirla.

## CUESTION XXIV.

### Del libro de la vida.

Tratarémos ahora del libro de la vida, satisfaciendo al efecto las tres preguntas siguientes: 1.ª Qué es el libro de la vida?—2.ª A qué vida se refiere este libro?—3.ª Puede alguno ser borrado del libro de la vida?

**ARTÍCULO I.—El libro de la vida es lo mismo que la predestinacion?**

1.º Parece que el libro de la vida no es lo mismo que la predestinacion: porque se lee (Eccli. 24, 23): *Todo esto es el libro de la vida*; esto es, el antiguo y el nuevo Testamento (Glos. interlin.). Esto no es la predestinacion. Luego el libro de la vida y la predestinacion no son una misma cosa.

2.º San Agustin dice (De civ. Dei, I, 20, c. 14) que «el libro de la vida es

» cierta virtud divina, por la que se hará » que cada uno tenga presente en su memoria sus buenas ó malas obras». Esta virtud divina no parece pertenecer á la predestinacion, pues más bien se atribuye al poder. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinacion.

3.º La reprobacion es lo contrario de la predestinacion. Luego, si el libro de la vida fuese la predestinacion misma; así como este, habría tambien un libro de muerte (2).

4.º Por el contrario, la Glosa (ord. y de

(1) *Adjutores* segun la Vulgata: el testo griego dice *cooperatores*, que, aunque el comentario atribuido á San Ambrosio interpreta *Dei operis adjutores* «auxiliares de la obra de Dios», tiene en su genuina significacion ménos fuerza de espresion; pues el coadjutor toma una parte más activa en su cooperacion que el simplemente auxiliar ó cooperador.

(2) Calvino en sus arranques de blasfema impiedad llegó

á decir que «el llamado libro de la vida debiera más bien llamarse libro de muerte», conseqüente en esto con su detestable asercion de que «Dios crió al género humano con destino á la muerte y condenacion eternas»: herejía horrenda, ya tiempo ántes condenada por el Concilio de Orange, como queda espuesto (pág. 177, nota 3; pág. 182, nota 1), y aquí refutada con la sencillísima solucion á este argumento 3.º.

Casiod.) con motivo de estas palabras (Ps. 68, 29): *Sean borrados del libro de los vivientes*, dice que «este libro es el conocimiento de Dios, por el cual ha » predestinado á la vida á los que ha » nacido por su presciencia».

**Conclusion.** *Se llama metafóricamente libro de la vida el conocimiento invariable y determinado, que Dios tiene de los predestinados.*

**Responderémos**, que se dice que Dios tiene un libro de la vida metafóricamente, á semejanza del modo de obrar de los hombres; los cuales acostumbran á inscribir en un libro los que eligen para algun cargo, como los militares, ó los consejeros, llamados antiguamente *Padres conscriptos* (1); y consta por lo ántes dicho (C. 23, a. 4), que todos los predestinados son elegidos por Dios para la posesion de la vida eterna. Su inscripcion pues se llama *Libro de la vida*; porque metafóricamente se dice que una cosa está escrita en el entendimiento, cuando está fijada fuertemente en la memoria: así se ha dicho (Prov. 3, 1): *No te olvides de mi ley, y guarde tu corazon mis preceptos*; y más adelante (V. 3): *cópialas en las tablas de tu corazon*. Así tambien se escribe algo en libros materiales, para ayudar á la memoria. Por consiguiente *el conocimiento de Dios, por el que sabe con seguridad que él ha predestinado á algunos á la vida eterna, es lo que se llama libro de la vida*: y, como lo que hay escrito en un libro es para nosotros la indicacion de las cosas, que debemos hacer; asimismo este conocimiento es para Dios como un signo de los que deben ser conducidos á la vida eterna, segun San Pablo (II Tim. 2, 19): *El fundamento de Dios está firme, el cual tiene este sello: el Señor conoce á los que son de él.*

Al argumento 1.º dirémos, que el libro de la vida puede entenderse de dos ma-

neras: 1.ª Se llama *libro de la vida* el catálogo de los elegidos para la vida, y en este sentido lo tomamos aquí. 2.º Se llama tambien *libro de la vida* el conjunto de los medios conducentes á la vida: ya trate de las cosas que se deben hacer (2), y en tal sentido el libro de la vida es el antiguo y nuevo Testamento; ya de los hechos realizados, y en este concepto representa aquella virtud divina, que recordará á cada uno sus obras. Así tambien puede llamarse libro de la milicia, el que comprende los nombres de los soldados elegidos, ó el que contiene las nociones del arte militar, ó por último el que refiere los hechos de armas de los soldados.

Despues de lo dicho es obvia la solucion al 2.º

Al 3.º que no hay costumbre de inscribir á los que se rechaza, sino solamente á los elegidos. Por cuya razon no hay (3) para los réprobos un libro de muerte, como hay un libro de la vida para los predestinados.

Al 4.º que el libro de la vida se diferencia racionalmente (*secundum rationem*) de la predestinacion (4); porque implica el conocimiento de la predestinacion misma, como se ve por el pasaje citado de la glosa (en el argumento *Por el contrario*).

**ARTÍCULO II. — El libro de la vida tiene por único objeto la vida de gloria de los predestinados? (5)**

1.º Parece que el libro de vida no se refiere solamente á la vida de la gloria de los predestinados: porque el libro de la vida es el conocimiento de la vida; pero Dios conoce por su vida toda otra vida: luego el libro de la vida se refiere principalmente á la vida divina, y no solo á la de los predestinados.

2.º Como la vida de la gloria proviene

(1) Rómulo les dió el nombre de *Padres*, para inculcarles así el afecto paternal, con que debían tratar á sus conciudadanos: el sobrenombre de *conscriptos* provino despues, segun Plutarco, del aumento de su número primitivo con los que la mayor estension de la república hizo necesario asociar á los principes; quedando luego designados con esa doble denominacion los Senadores todos, como se ve frecuentemente en los discursos y escritos de Ciceron. Segun Festo eran los caballeros, que entraban en la clase de Senadores, cuando esta no estaba completa. Ciceron tambien llama así á los *patricios*.

(2) Y al efecto es necesario conocer y creer.

(3) En la mente divina, cuyo conocimiento de los réprobos es distinto del de los predestinados (*relatis ad eos*), conforme á lo espuesto en la C. 23, a. 7; aunque bien puede concebirse á nuestro modo un catálogo de los condenados ó condenandos, que así entendido se podría sin inconveniente llamar libro de muerte.

(4) Como no puede racionalmente confundirse la historia ó relato de enalesquiera acontecimientos con la serie de los hechos mismos.

(5) Véase la pág. 210, nota 1.



de Dios, también la vida de la naturaleza (1). Si pues el conocimiento de la vida de la gloria se llama libro de la vida, deberá darse también este nombre al conocimiento de la vida de la naturaleza.

3.º Algunos son elegidos para la gracia, y no para la vida de gloria. Esto es evidente, según estas palabras (Joan 6, 7): *No os escogí yo á los doce, y el uno de vosotros es diablo? Es así que el libro de la vida es la consignación de la elección divina (a. 1). Luego también lo es respecto de la vida de gracia.*

Por el contrario, el libro de la vida es el conocimiento de la predestinación, como se ha dicho (a. 1): pero esta no se refiere á la vida de la gracia, sino en tanto que se ordena á la gloria; porque no son predestinados los que están en gracia, y no han de lograr la gloria. Luego el libro de la vida solo se dice respecto de la gloria.

**Conclusion.** *El libro de la vida se refiere propiamente á la vida de la gloria.*

Responderémos, que el libro de la vida, como se ha dicho (a. 1), denota cierto catálogo ó noticia de los elegidos para la vida. Pero la elección se hace para algo, que no compete al elegido (2) según su naturaleza: y por otra parte aquello, para que uno es elegido, tiene el carácter de fin; pues no se elige al soldado, para que sea armado, sino para que combata, que es el oficio propio de la milicia. Ahora bien: el fin superior á la naturaleza es la vida de la gloria, como se ha dicho (C. 23, a. 1). Luego *el libro de la vida se refiere propiamente á la vida de la gloria.*

Al argumento 1.º dirémos, que la vida de Dios, áun considerada bajo el concepto de gloriosa, le es natural: por consiguiente respecto de él no hay elección, ni por lo mismo libro de la vida; porque no decimos que un hombre es elegido, para que tenga sentidos ú otras facultades esenciales á su naturaleza.

(1) *Inspiró en su rostro soplo de vida (spiraculum vitæ), y fue hecho el hombre en ánima viviente (Gen. 2, 7).*

(2) No dice que no tenga aptitud en ningún sentido por su naturaleza, sino solo que no le compete según ella; por cuanto el elegido no estaba por su naturaleza destinado á defender ó dirigir el estado, sino que el que lo elige lo inscribe entre los defensores ó consejeros respectivamente, y le comunica las cualidades al efecto necesarias, elevándolo así sobre su propia condición. Dios empero exalta al predestinado

La solución al 2.º es ya con esto evidente, toda vez que respecto de la vida natural no hay elección ni libro de la vida.

Al 3.º que la vida de la gracia no tiene razón de fin, sino de medio para llegar al fin. Por lo cual no se dice que uno es elegido para la vida de la gracia, á no ser en tanto que esta vida de la gracia se ordena á la gloria. Así pues los que han recibido la gracia y no llegan á la gloria (3) no se dicen elegidos absolutamente (*simpliciter*), sino en cierto modo (*secundum quid*). É igualmente no se dicen absolutamente inscritos en el libro de la vida, sino relativamente; es decir, en el sentido de que, según la ordenación y ciencia divinas, han de tener algún orden á la vida eterna en razón de su participación de la gracia.

#### ARTÍCULO III. — Es borrado alguno del libro de la vida?

1.º Parece que nadie es borrado del libro de la vida: porque San Agustín dice (De civit. Dei, l. 20, c. 13) que « el libro de la vida es la presciencia de Dios, » que no puede engañarse. Ahora bien: nada puede sustraerse á la presciencia de Dios, ni á la predestinación: luego no se puede borrar algo (4) del libro de la vida.

2.º Todo cuanto hay en un ser, lo está según el modo de ser del mismo, en quien se halla. El libro de la vida es alguna cosa eterna é inmutable. Luego todo lo que hay escrito en él, no está allí temporalmente, sino para siempre y de una manera indeleble.

3.º Borrar es lo contrario de escribir. No puede ser inscrito de nuevo alguno en el libro de la vida; luego ni ser borrado de él.

Por el contrario, dicese (Ps. 68, 29): *Sean borrados del libro de los vivientes.*

**Conclusion.** *Es preciso admitir que algunos son borrados del libro de la vida,*

sobre toda facultad de la naturaleza humana, al inscribirlo en el libro de la vida para la sobrenatural visión beatífica.

(3) Tales como Júdas y los pecadores impenitentes, que han sido ántes justos por la gracia santificante; ó que, encontrándose en estado de gracia, no han tenido el don de perseverancia.

(4) *Nec potest aliquid deteri* se lee en casi todas las ediciones: en alguna se halla *aliquis* (alguno), como asimismo convienen unánimes en ponerlo en la 3.ª objeción.

no solo segun nuestro modo de pensar, sino realmente.

Responderémos que, segun el parecer de algunos, nadie puede ser borrado en realidad del libro de la vida; pero sí puede serlo segun nuestra manera de entender: porque la Escritura acostumbra á decir que una cosa se realiza, cuando llega á ser conocida; y conforme á esto dice que algunos están inscritos en el libro de la vida, en cuanto los hombres opinan que lo están segun la presente justicia, que ven brillar en ellos actualmente: y, cuando se ve en este siglo ó en el futuro que los tales han caido de ese estado de justificación, dícese que son borrados del libro de la vida, en el que se hallaban inscritos. Y en este sentido la glosa (ord.) explica la ya citada frase (Ps. 68, 29): *Sean borrados del libro de los vivientes*. Pero, como entre las recompensas de los justos se enumera la de no ser borrados del libro de la vida, segun aquello (Apoc. 3, 5): *El que venciere, será así vestido de vestiduras blancas, y no borraré su nombre del libro de la vida*, y lo que se promete á los Santos no es solo en opinion de los hombres; puede decirse que ser borrado ó no del libro de la vida, no se refiere únicamente á la manera de juzgar de los hombres, sino tambien á la realidad del hecho; puesto que el libro de la vida contiene los nombres de los que están destinados á la vida eterna, á la cual es ordenado ó destinado uno de dos maneras, á saber: *por la predestinacion divina*, que jamás puede fallar; y *por la gracia*, en cuanto el que la tiene es por lo mismo digno de la vida eterna (1): destino este último, que á veces no obtiene su efecto, por cuanto algunos de los así destinados á la vida eterna por razon de su actual gracia, son priva-

dos de ella por efecto del pecado mortal.

Segun esta distincion, los que son destinados por la predestinacion divina á la posesion de la vida eterna, están inscritos irrevocablemente (*simpliciter*) en el libro de la vida; pues que lo están, como quienes han de poseerla en sí misma ciertamente, y sus nombres jamás son borrados del libro de la vida: mas los que han sido ordenados á la vida eterna, no por la divina predestinacion, sino solo por la gracia, dícese inscritos en el libro de la vida, no absoluta, sino hipotéticamente (*secundum quid*), como consignados en él, no para obtener la vida eterna en sí misma, y sí solo en su causa: y estos pueden ser borrados del libro de la vida; pero esta separacion no se refiere al conocimiento de Dios, de manera que lo que Dios sabía ántes, lo ignore despues; sino á la cosa sabida, es decir, que Dios sabe que tal hombre estaría desde luego destinado á la vida eterna, y despues no, por haber este perdido la gracia (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la supresion del libro de la vida no se refiere á la presciencia de Dios, como si hubiese en él alguna mutabilidad; sino á los seres por Dios conocidos, que son mudables.

Al 2.º que, aunque las cosas están en Dios de una manera inmutable, son mudables en sí mismas: y á esto se refiere el ser borrados del libro de la vida.

Al 3.º que del mismo modo que se puede decir que alguno es borrado del libro de la vida, puede decirse tambien ser inscrito uno de nuevo; ya se dé á esta espresion el sentido vulgar en el lenguaje humano, ya se aplique á los que comienzan á estar destinados á la vida eterna por medio de la gracia: lo cual tambien está comprendido en el conocimiento de Dios, aunque no de nuevo.

(1) Esta distincion da la clave para la exacta inteligencia del tema: los primeros jamás son ni pueden ser borrados; sí empero los segundos.

(2) Algunos intérpretes hacen aplicacion de esto á solos

los herejes: no vemos la razon de esta diferencia, pues con respecto al éxito de la predestinacion se hallan en el mismo caso que ellos todos cuantos, habiendo perdido la gracia, no la recobran, y quedan por consiguiente excluidos de la gloria.

## CUESTION XXV.

### Del poder (1) divino.

Espuesto ya lo concerniente á la presciencia de Dios, á su voluntad y á lo que á ellas se refiere; réstanos tratar de su divino poder. Resolverémos pues acerca de este los siguientes seis puntos: 1.º Hay poder en Dios?—2.º Su poder es infinito?—3.º Es Dios Todo-poderoso?—4.º Puede hacer que lo que ha pasado, no haya sucedido?—5.º Puede hacer Dios lo que no hace, ó no hacer lo que hace?—6.º Las cosas, que hace Dios, puede hacerlas mejores?

#### ARTÍCULO I.—Existe (2) poder en Dios?

1.º Parece que no hay poder en Dios; porque Dios, que es el agente primero, se ha con respecto al acto, como la materia prima en órden á la potencia. Pero la materia prima, considerada en sí misma, carece de todo acto. Luego el primer agente, que es Dios, subsiste sin potencia.

2.º Segun Aristóteles (Met. I. 6, testo 19), «cualquier acto es mejor que su potencia»; porque la forma es mejor que la materia, y la acción mejor que la potencia activa, puesto que es su fin. Pero nada hay mejor que lo que está en Dios; pues todo cuanto está en él, es Dios mismo, como queda demostrado (C. 3, a. 3). Luego no hay poder ó potencia alguna en Dios.

3.º La potencia es el principio de la operación; y la operación divina es su esencia, puesto que no hay en Dios acci-

entes: mas la esencia divina no tiene principio alguno; luego no conviene á Dios la razón de potencia alguna (3).

4.º Se ha demostrado (C. 14, a. 8; y C. 19, a. 4) que la ciencia de Dios y su voluntad son la causa de las cosas. Causa y principio significan lo mismo. Luego es preciso no reconocer en Dios potencia ó poder, bastando solo admitir su ciencia y su voluntad.

Por el contrario, está escrito (Ps. 88, 9): *Poderoso eres, Señor, y tu verdad á tu rededor.*

**Conclusion.** *En Dios no hay potencia pasiva de modo alguno; pero es necesario reconocer en él la potencia activa en sumo grado.*

Responderémos, que hay dos clases de potencia: una *pasiva, que de ningún modo se halla en Dios; y otra activa, la cual posee en grado el más elevado.* Es evidente que cada ser, segun que existe en acto y es perfecto, así es principio ac-

(1) *Potentia*. Esta palabra sin calificativo admite principalmente dos acepciones completamente diferentes: potencialidad ó posibilidad, que entraña la idea de pasividad, susceptibilidad, indiferencia á continuar siendo meramente posible ó pasar á estado de actualidad, como si dijéramos realización efectiva de lo que era ántes posible; y potestad, poder, facultad en el concepto activo de aptitud para obrar por sí, la cual por lo tanto es de suyo principio de acción, capaz de alterar ó hacer cambiar de situación, estado ó modo de ser de otro ente y aun de sí mismo, como la potencialidad es principio de transmutación pasiva, es decir, de sufrir ó recibir mutación de otro agente estrínseco. Distingúense pues una de otra por los calificativos adjuntos, llamándose respectivamente potencia activa ó pasiva, como el Santo Doctor explica luego y puede verse ademas en el *Lexicon peripateticum* de Signoriello. Nosotros traducimos desde luego poder, en cuya significación aparece visiblemente empleada por el autor en la

serie de artículos de esta cuestion, si se exceptúan algunos argumentos y sus soluciones.

(2) Contra David Dinant, que suponía que Dios es la materia prima, la cual está en potencia pasiva (V. pág. 29, nota 1); al paso que Dios es acto puro. Aquí la palabra potencia se toma como principio de operación transeunte ó *ad extra*; si bien los argumentos 1.º y 2.º estriban en su significación de potencialidad en absoluto ó pasiva en contraposición al acto: anfibología, que desvanece el Santo en las soluciones, con solo aducir la distinción sencillísima ya espueta.

(3) En la mayoría de las ediciones la conclusión de este argumento es literalmente idéntica á la del 2.º: lo cual unido á la insistencia, con que en la solución se habla de «la razón de potencia», nos hace preferir como más genuina acaso la que traducimos de algunas otras, y entre ellas la de Drtoux: *ratio patentit Deo non convenit.*

tivo de algo; y tiene de pasivo cuanto de deficiente ó imperfecto. Ahora bien: se ha demostrado (C. 2, a. 3; y C. 4, a. 1 y 2) que Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto, y que no ha lugar en él imperfeccion alguna. Por consiguiente á él compete soberanamente ser principio activo, y es incompatible con él toda pasividad. La razon de principio activo conviene á la potencia activa, pues la potencia activa es el principio de obrar sobre otro; miéntras que la potencia pasiva es el fundamento de recibir ó sufrir la accion de otro, segun dice Aristóteles (Met. l. 5, test. 17). Luego es preciso reconocer en Dios la potencia activa ó el poder en grado sumo.

Al argumento 1.º dirémos, que la potencia activa no se divide por oposicion al acto, sino que se funda en él; porque todo ser obra, segun que existe en acto: mas la potencia pasiva se divide por oposicion al acto; porque en tanto todo ser es pasivo, en cuanto se halla en potencia. Por consiguiente esta potencia no se halla en Dios, y sí la potencia activa.

Al 2.º que siempre que el acto es diverso de la potencia, precisamente es más noble que ella. Pero la accion de Dios no es otra cosa que su potencia (1); puesto que una y otra son su esencia, y su existencia misma no es distinta de su esencia; luego no hay cosa alguna más noble que la potencia de Dios.

Al 3.º que en las cosas creadas la potencia no es solamente el principio de accion, sino que lo es tambien del efecto. Así pues en Dios la potencia existe como principio del efecto; mas no como principio de accion, que es la esencia divina: á ménos que se tome acaso segun nuestra manera de entender, en cuanto la esencia divina precontiene en sí de un modo implícito todo cuanto hay de perfeccion en las criaturas, pudiendo así

atribuírsele la accion y la potencia, como se concibe tambien bajo la razon de supuesto, que tiene naturaleza (2), y bajo la de naturaleza misma; y de este modo subsiste en Dios la razon de potencia en el sentido de principio de efecto.

Al 4.º que no se atribuye á Dios la potencia como alguna cosa diferente en realidad de su ciencia y de su voluntad; sino solo segun nuestra manera de concebir, en el sentido de que la potencia implica la razon de principio ejecutor de lo que la voluntad impera, y á lo que la ciencia dirige: y estas tres cosas convienen igualmente á Dios bajo un mismo concepto. Puede tambien decirse (3) que la misma ciencia ó la voluntad divina, como principio efectivo que es, lleva en sí la idéa de potencia. Segun esto en Dios la consideracion de ciencia y de voluntad preceden á la de potencia, como la causa precede á la operacion y al efecto.

#### ARTÍCULO II.—El poder de Dios es infinito? (4)

1.º Parece que el poder de Dios no es infinito; porque todo lo infinito es imperfecto, segun Aristóteles (Phys. l. 3, testo 63 y sig.). Pero el poder de Dios no es imperfecto. Luego no es infinito.

2.º Toda potencia se manifiesta por su efecto; de otra manera sería vana. Luego, si la potencia de Dios fuese infinita, podría producir un efecto infinito: lo cual es imposible.

3.º Aristóteles prueba (Phys. l. 8, test. 79) que, si la potencia de un cuerpo fuese infinita, su movimiento sería instantáneo. Ahora bien: Dios no mueve los seres instantáneamente, sino que obra sobre la criatura espiritual en el tiempo, y sobre la criatura corporal en tiempo y lugar, segun San Agustín (Sup. Gen. ad

(1) De otro modo habría en Dios algo por modo de accidente, como lo sería la accion, si no fuese la sustancia misma del agente, contra lo demostrado (C. 3, a. 4 y 6).

(2) Supuesto significado en un sentido lato é indefinido y solo así representado por el nombre de Dios, pero que en realidad debe entenderse triplicado en las tres personas. He aquí el riesgo, á que se esponen, de incurrir en error sobre la Trinidad los inventores de la llamada *subsistencia absoluta* en Dios, dando márgen á ser siniestramente interpretados por la simple sustitucion de la palabra *supuesto* á la *subsistencia*, que unificaría la pluralidad de las personas.

(3) En el código de Alcalá y en algunos otros se echa de e

ménos esta segunda solucion, que aparece en todos los impresos: lo cual induce á dudar (dice Silvio) si es ó no del mismo Santo Tomás. V. a. 5; y C. 19, a. 4, al 4.º

(4) Contra la herejía de Juan Wiclef, que afirmaba que «el poder de Dios y la creacion actual son de igual medida»: pues, siendo la creacion existente y otra cualquiera posible esencialmente finita, lo mismo en el conjunto de sus seres que respecto de cualquiera de ellos; el poder divino lo sería tambien, y no inmenso ó infinito en absoluto, como lo es en su esencia misma (C. 7, a. 1), con la cual se identifica. Véase página 180, nota 2.

litt. l. 8, c. 20 y 22). Luego su poder no es infinito.

Por el contrario, dice San Hilario (De Trin. l. 8; y Dam. l. 1, c. 18): « Dios es » viviente y poderoso (1), con una » virtud inmensa ». Es así que todo lo inmenso es infinito. Luego el poder divino es infinito.

**Conclusion.** *Siendo el ser de Dios infinito, su potencia activa lo es tambien.*

Responderémos, que la potencia activa existe en Dios, segun que él existe en acto, como queda dicho (a. 1). Su ser es infinito, puesto que, como hemos dicho tratando de la infinitud de su divina esencia (C. 7, a. 1), no está limitado por algo, que lo contenga (*aliquid recipiens*). *Es necesario pues admitir que su potencia activa es tambien infinita*; porque en todos los agentes se observa que obran con tanto más poder en su accion, cuanto es más perfecta la forma, por la cual obran: así como un cuerpo tiene más eficacia para calentar, cuanto es más cálido, y de tal manera que tendría indudablemente virtud infinita para calentar, si su calor fuese infinito. Por lo tanto, como la esencia de Dios, por la cual obra, es infinita, segun se ha demostrado (C. 7, a. 1); síguese que su potencia es infinita.

Al argumento 1.º dirémos, que Aristóteles habla del infinito, que se refiere á los seres materiales, que no están limitados ó terminados por una forma, como el infinito referido á la cantidad (2). Mas no es de este modo infinita la esencia divina, segun lo demostrado (C. 7, a. 1), ni por consiguiente su poder. Luego no se sigue de aquí que su potencia sea imperfecta.

Al 2.º que la potencia de un agente unívoco se manifiesta íntegra en su efecto: así en el hombre la potencia de engendrar se limita á producir su semejante, y de ahí no pasa. Mas la potencia de un agente no unívoco no se manifiesta toda entera en la produccion de su efecto: así

la potencia del sol no se manifiesta toda entera en la produccion de un animal engendrado por la putrefaccion. Ahora bien: es evidente que Dios no es agente unívoco; porque nada hay, que sea de la misma especie ni del mismo género que él, segun se ha demostrado (C. 3, a. 5; y C. 4, a. 3). Por consiguiente su efecto es siempre inferior á su poder. No es pues necesario que la potencia de Dios se manifieste infinita en la produccion de algun efecto infinito. Por lo demas, aun cuando el poder de Dios no produjera efecto alguno, no por eso seria vano; porque » vano es lo que se ordena á un fin, que » no se obtiene ». La potencia de Dios no se ordena al efecto como á su fin, sino más bien ella misma es el fin de su efecto.

Al 3.º que Aristóteles (Phys. l. 8, test. 79) prueba que, si un cuerpo tuviese potencia infinita, movería sin tiempo (*in non tempore*); pero demuestra tambien que la del motor del cielo es infinita, porque puede comunicar el movimiento durante un tiempo infinito. Es preciso pues reconocer que en su sentir la potencia infinita de un cuerpo, si tal existiese, comunicaría el movimiento sin tiempo; no así la potencia de un motor incorpóreo. La razon de esta diferencia consiste en que un cuerpo, que mueve á otro, es agente unívoco; y por lo tanto toda la potencia del agente debe manifestarse en el movimiento. Así pues, siendo cierto que cuanto mayor es la potencia de un cuerpo movente, tanto más velozmente mueve; por necesidad resulta que, si fuese infinita tal potencia, movería con una rapidez incalculable, que es lo que decimos mover sin tiempo.

Pero el motor incorpóreo (3) es agente no unívoco: por consiguiente, no es necesario que toda su virtud se despliegue en el movimiento, hasta el punto de que mueva sin tiempo; y tanto ménos, cuanto que mueve al arbitrio de su voluntad.

(1) *Vivens potestas, que nusquam non adsit, nec desit usquam*, dice más enfáticamente un poco ántes de las palabras citadas en el texto: « poder viviente, siempre actual, jamás deficiente ».

(2) Que solo es infinita en potencia (V. C. 7, a. 3 y 4) y unicamente mientras no lo limita una forma determinada; y deja de serlo, al recibirla y pasar por ella al acto.

(3) Refiérese aquí á solo Dios, como es fácil colegir de lo que precede, y más claramente aún de lo que á continuacion aplica á ese movente incorpóreo, que á primera vista pudiera creerse indeterminado: por esta razon traducimos *el* y no *un*. Véase la nota 1, pág. 198, sobre la falta de artículos latinos.

ARTÍCULO III. — *Es Dios omnipotente?* (1)

1.º Parece que no es Dios todopoderoso : porque todos los seres pueden ser movidos y sufrir la acción de otro ser ; y Dios no puede ser movido, puesto que es inmóvil, como se ha dicho (C. 2, a. 3 ; y C. 9, a. 1). Luego no es todopoderoso.

2.º Pecar es hacer algo. Dios no puede pecar, ni negarse á sí mismo (II Tim. 2, 13). (2). Luego Dios no es omnipotente.

3.º Se dice de Dios que « manifiesta (3) su omnipotencia, sobre todo, » perdonando y ejerciendo su misericordia ». El último grado de su poder es pues perdonar y compadecerse. Sin embargo hay algo mucho mayor que estos actos ; por ejemplo, crear otro mundo y cosas semejantes. Luego Dios no es omnipotente.

4.º A propósito de estas palabras de San Pablo (I Cor. 1, 20) : *No hizo Dios loco el saber de este mundo?* la glosa (San Ambrosio) dice que « Dios ha hecho ver que la sabiduría de este mundo era locura, mostrando posible lo que ella juzgaba imposible ». De lo cual se deduce que no debe juzgarse de la posibilidad ó imposibilidad de una cosa segun las causas inferiores, como lo hace la sabiduría del mundo, sino segun la potencia divina. Si pues Dios es omnipotente, todo será posible, y nada por lo tanto imposible. Suprimido lo imposible, desaparece lo necesario ; porque lo que es necesario que sea, es imposible que no sea. Nada habrá pues necesario en las cosas, si Dios es omnipotente : mas esto es imposible ; luego Dios no es omnipotente.

Por el contrario, dice San Lucas (1,

(1) Confutación de la herejía de los bezanitas, que negaban rotundamente la omnipotencia de Dios ; del rabino Moisés, segun el cual « hay algo imposible para Dios, como la existencia de accidentes sin sujeto » ; de los maniqueos, en cuya opinión « Dios no puede sobreponerse al mal » ; de Pedro Abelardo, quien osó atribuir al Padre un poder limitado, al Hijo cierta participación de ese poder, y ninguno al Espíritu Santo ; y en fin de los errores de los gentiles y aun de ciertos Judíos, que negaban ó limitaban la divina omnipotencia ; así como los modernos materialistas sustituyen el poder divino con no sabemos (ni ellos tampoco) qué fuerza universal, y los racionalistas por su parte pretenden suplantarlo por cien hipótesis idealistas, tan ilusorias como vanas é inconciliables con la razón y la experiencia.

(2) *Negare seipsum non potest.*

37) : *No hay cosa alguna imposible para Dios* (4).

**Conclusion.** *Pudiendo Dios hacer todas las cosas, que pueden existir, mas no las que implican contradicción ; con razón se llama omnipotente.*

**Responderemos** que en general todo el mundo confiesa que Dios es omnipotente, pero que parece difícil determinar en qué consiste su omnipotencia. Puede dársele qué es lo que se comprende bajo el sentido de esta proposición : Dios lo puede todo. Pero, si bien se reflexiona ; puesto que la palabra potencia se refiere á lo posible, cuando se dice que Dios lo puede todo, nada más razonable que entender que puede todo lo posible, y que por este motivo se dice que es todopoderoso. Segun Aristóteles (Met. I, 5, test. 17), lo posible se entiende de dos maneras : 1.ª relativamente á alguna potencia, como se dice posible al hombre lo que está en sus facultades ; 2.ª en absoluto por la correlación (habitudinem) misma de los términos (5). No puede decirse que Dios se llama omnipotente, porque pueda todo lo que es posible á la naturaleza creada ; puesto que el poder divino se estiende á más. Pero, si se dice que Dios es omnipotente, porque puede todo lo que es posible á su potencia ; se forma un círculo vicioso en la explicación de la omnipotencia : pues con esto se vuelve á decir que es todopoderoso, porque puede todo lo que puede. No queda pues otro recurso que decir que *Dios es omnipotente, porque puede todo lo que es posible en absoluto*, lo cual es otra manera de explicar lo posible. Mas lo posible y lo imposible en absoluto se juzgan por la relación entre los términos : diciéndose posible absolutamente, cuando el predicado no repugna al sujeto, como

(3) *Manifestas*, muestras : *Colecta* de la Dominica 10.ª después de Pentecostés.

(4) A esta versión del P. Scio, para puntualizar el sentido de las palabras *omne verbum*, que literalmente no pueden bien traducirse por *cosa alguna*, añadiríamos « espresable por palabras (no contradictorias) ». De este modo se hace resaltar la sabiduría sublime del Evangelio, cuyo texto no dice que nada es imposible para Dios ; sino que *no hay para Dios palabra imposible*, escluyendo así de la categoría de entes posibles en sí los contradictorios ó absurdos y en pugna con el principio de contradicción (en sentido compuesto), que por lo mismo no pueden ser objeto de potencia alguna, ni aun de la omnimoda de Dios. Véase la pág. 233, nota 1.

(5) En la edición de Venecia de 1778 no se encuentran las palabras subrayadas.

se dice «Sócrates está sentado»; é imposible en absoluto, cuando el predicado repugna al sujeto, como si se dijese que un hombre es asno. Débese notar que, como todo agente produce su semejante; á cada potencia activa (1) corresponde lo posible como objeto propio, en conformidad con la idéa del acto, en que aquella se funda: al modo que la potencia de calentar se refiere como á su objeto propio á todo (2) lo calefactible. Mas el ser divino, que es el fundamento de la noción de potencia divina, es un ser infinito, no limitado á género alguno de ente, sino que precontiene en sí mismo la perfección de todo ser. Luego todo lo que puede tener la naturaleza de ente, se contiene en los posibles absolutos, respecto de los cuales se dice Dios omnipotente. Y lo único opuesto á la razón de ente es el no ente, que repugna á la razón de posible absoluto, objeto de la omnipotencia divina, y que implica en sí el ser y el no ser á la vez; pues esto no cae bajo la omnipotencia, no por defecto del poder divino, sino porque no puede concebirse como factible ni posible. Según esto, todo lo que no implica contradicción, se halla comprendido bajo aquellos posibles, respecto de los cuales se dice Dios omnipotente; mas lo que la implica, no entra en el dominio de la divina omnipotencia, porque no puede tener carácter de posible. Por lo tanto sería más conveniente decir que esto no puede ser hecho, que no que Dios no puede hacerlo. Lo cual no está en pugna con la asercion del ángel: *nada hay imposible para Dios*; toda vez que lo que es contradictorio, no puede ser espresado (3), porque ningun entendimiento puede concebirlo.

Al argumento 1.º dirémos, que la omnipotencia de Dios se entiende de su po-

tencia activa, y no de su potencia pasiva (a. 1): no repugna pues á la omnipotencia, que no pueda Dios ser movido ni pasivo.

Al 2.º que pecar es faltar á la perfección de la acción (4), y por tanto la posibilidad de pecar arguye defecto en el obrar, lo que repugna á la omnipotencia: por lo cual Dios, que es todopoderoso, no puede pecar. Aunque Aristóteles dice (Top. I. 4, c. 3) que «Dios puede hacer lo malo, siquiera con estudio» (5); esto se entiende ó bajo una hipótesis, cuyo antecedente sea imposible, como si dijéramos que Dios puede hacer el mal, si quiere; pues nada impide la verdad de una proposición condicional, cuyo antecedente y consecuente son imposibles; como decir «si el hombre es asno, tiene cuatro pies»; ó bien, que Dios puede hacer cosas, que nos parecen malas, pero que, si él las hiciese, serían buenas; ó en fin, interpretando que habla acomodándose á la opinión comun entre los gentiles (6), de que los hombres se transformaban en Dioses, como Júpiter ó Mercurio.

Al 3.º que la omnipotencia de Dios se manifiesta, sobre todo, perdonando y ejerciendo su misericordia; porque Dios muestra en esto su soberano poder, perdonando libremente los pecados, puesto que el que se halla sometido á la ley de un inferior, no puede libremente condonarlos. Puede decirse también que por su misericordia y perdon á los hombres los lleva á la participación del bien infinito, que es el efecto supremo de su divino poder; ó ya que, según se ha dicho (C. 21, a. 3 y 4), el efecto de la misericordia de Dios es el fundamento de todas sus obras. Porque nada es debido á un ser, sino en razón de lo que él ha reci-

(1) Con este dictado de «activa» se evita que pueda entender alguno que Dios mismo en su ser ó en su modo de ser está también comprendido en ó sometido á su omnipotencia siendo ente no contradictorio, y quedando únicamente los que lo son escluidos de la omnipotencia, ó más bien, de la acción omnipotente: Así lo hace notar el sabio Card. Cayetano, añadiendo que, cuando habla de «ente no contradictorio», debe sobreentenderse además «y reducible á acto efectivamente, ó como efecto».

(2) Otros leen *esse* (al ser) en vez de *omne*.

(3) *Verbum*, que en alguna edicion ha sido sustituido por *verum*, con el intento sin duda de aclarar el pensamiento por la supresion de una sola letra *b*; mas la razón inmediatamente alegada de consuno con la unanimidad de las más acreditadas ediciones comprueba la legitimidad originaria de *verbum*...

Lo que no es concebible, tampoco puede ser espresado por el verbo ó palabra. Advierte no obstante el P. Nicolai que no se toma aquí como significando concepcion, sino como objeto de ella (*res*).

(4) Otros leen *razon*, en lugar de *actum*.

(5) Esto es, ordenándolo al bien: como si dijéramos «bueno y todo como es», ó quizá mejor, «por lo mismo que es bueno». Algunos interpretan que ese «poder hacer lo malo» se debe entender como física ó materialmente, aun cuando no pueda inclinarse á obrarlo: lo cual no parece aceptable, como incompatible con la absoluta imposibilidad de que Dios haga el mal moral en ninguna hipótesis, según observa también el P. Nicolai.

(6) Y esto parece lo más verosímil.

bido de Dios gratuitamente : y la omnipotencia de Dios se revela, sobre todo, en este acto de misericordia ; puesto que él es el origen de todos los bienes.

Al 4.º que lo posible absoluto no se considera ni por relacion á las causas superiores, ni segun las inferiores, sino en sí mismo. Lo que es posible por relacion á una potencia cualquiera, es llamado así relativamente á su causa próxima. De este modo lo que solo Dios puede hacer inmediatamente, como crear, justificar, y otras semejantes, se dice posible segun la causa superior ; mas lo que las causas inferiores pueden hacer por su naturaleza, se llama posible con relacion á las mismas : porque el efecto toma su carácter de contingencia ó de necesidad de la causa próxima, como queda dicho (C. 14, a. 13, al 2.º). Lo que hace llamar loca á la sabiduría (1) del mundo, es que ella considera como imposible para Dios, lo que es imposible para la naturaleza. Segun lo que acabamos de decir, es evidente que la omnipotencia de Dios no excluye de las cosas la imposibilidad y la necesidad.

#### ARTÍCULO IV.—Puede Dios hacer que las cosas pasadas no hayan existido? (2)

1.º Parece que Dios puede hacer que lo pasado no haya sido : porque lo que es imposible en sí, es más imposible que lo que lo es accidentalmente. Dios puede hacer lo que por sí es imposible ; como dar la vista á un ciego y resucitar un muerto. Luego con mayor razon puede hacer lo que es imposible accidentalmente. Que las cosas pasadas no hayan tenido lugar, es imposible *per accidens* ; por ejemplo, el ser imposible que Sócrates no haya corrido, proviene única ó accidentalmente de que es un hecho ya pa-

sado. Luego Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido.

2.º Todo lo que Dios ha podido hacer, lo puede hacer todavía, puesto que su poder no se debilita : pero, ántes que Sócrates corriese, pudo hacer que no corriese ; luego, despues que ha corrido, puede tambien hacer que no haya corrido.

3.º La caridad es una virtud más grande que la virginidad : pero Dios puede reparar la caridad perdida ; luego igualmente la virginidad : por consiguiendo puede hacer que la persona, que ha perdido su integridad, no la haya perdido (3).

Por el contrario, dice San Gerónimo (Ep. 2) : « A pesar de que Dios lo puede « todo, no puede hacer que sea vírgen la « que ya dejó de serlo ». Luego por identidad de razon no puede hacer que lo que ya pasó, no haya existido.

**Conclusion.** *La omnipotencia de Dios no puede hacer que lo que fué, no haya sido ; porque esto es contradictorio ó absurdo.*

Responderémos que, segun lo dicho (a. 3 ; y C. 7, a. 2, al 1.º), no depende de la omnipotencia de Dios lo que es contradictorio. Hay contradiccion en que el pasado no haya existido : porque, así como es contradictorio decir que Sócrates está sentado y que no está ; lo es igualmente, que haya estado sentado y no lo haya estado (4). Decir que lo ha estado, es decir que eso pasó ; y decir que no lo estuvo, es afirmar que no pasó. Por cuya razon *la omnipotencia divina no puede hacer que una cosa pasada no haya existido* ; lo cual hace decir á San Agustín (Contra Fausto, l. 27, c. 5) : « Quien » quisiera decir : si Dios es omnipotente, » haga que lo que fué hecho, no lo haya » sido ; no se apercibe de que viene á » decir que el Todopoderoso haga que

(1) No la verdadera ciencia de la sana filosofía, sino el abuso de ella, ó la pseudo-ciencia.

(2) Los herejes llamados bozantitas incurrieron en la más crasa ignorancia del concepto de la omnipotencia, negándola á Dios, en tanto que no pueda impulsar á los malos á la práctica del mal, y obrarlo con ellos : lo cual es tan contradictorio, como ser Dios y no serlo, siendo Dios esencialmente bueno y la bondad misma, inconciliable con el mal ; y, como que una misma cosa ó hecho haya sido y no haya sido, ó sea y no sea, que es el asunto directo de este artículo, ampliacion detallada del precedente en cuanto á lo contradictorio no posible.

(3) Aunque es evidente que Dios puede hacer de poten-

cia absoluta todo lo que no repugna, y siendo la presente cuestion una de las muchas, que se agitaban en tiempo del Santo Doctor ; este no se dispuso de tratarla en esta obra, debiendo sin embargo advertir que no deben hoy promoverse cuestiones de esta índole, que son más curiosas que instructivas ; y ménos fallar acerca de ellas temerariamente, por no caer en el error. Esta advertencia tiene aplicacion á otras cuestiones de esta naturaleza, que trata el Doctor Angélico en esta obra. M. C. G.

(4) En un mismo lugar y tiempo, debe entenderse : observacion innecesaria respecto del momento presente á causa de su indivisibilidad.



» lo que es verdadero, sea falso, precisamente porque es verdadero ». Y Aristóteles dice (Eth. l. 6, c. 2) que « Dios » está privado solamente de una cosa, de » hacer que lo que ha sido hecho, no lo » haya sido » (1).

Al argumento 1.º dirémos que, aunque sea imposible solo accidentalmente que una cosa pasada no haya existido, si se considera la cosa en sí misma, ó en cuanto á la cosa, que ya ha pasado, como la corrida de Sócrates; sin embargo, si se considera lo pasado como pasado, no solamente es imposible por sí mismo, sino que implica absolutamente contradicción: y en este sentido es más imposible que la resurrección de un muerto, que nada tiene de contradictorio; pues se dice imposible para determinada potencia natural, y los imposibles de este género no lo son para la potencia divina.

Al 2.º que Dios lo puede todo, si se mira á la perfección de su poder; pero que hay cosas, que no dependen de este, porque no están en razón ú orden de las cosas posibles: así es que puede todo lo que ha podido, si se atiende á la inmutabilidad de su omnipotencia. Pero hay cosas, que, ántes de ser hechas, eran posibles; y que ya no tienen el mismo carácter de posibles, una vez que ya se han cumplido: por lo cual se dice que Dios no puede hacerlas, por cuanto han cesado de ser posibles (2).

Al 3.º que Dios puede borrar de una mujer todo lo que hay de corrupción en su cuerpo y en su alma; pero no puede ya evitar que la haya tenido: como puede asimismo perdonar al pecador, pero no puede hacer que no haya pecado y perdido la caridad.

#### ARTÍCULO V. — Puede Dios hacer lo que no hace?

1.º Parece que « Dios no puede hacer » otra cosa que lo que hace » (3): por-

(1) *Ingenita facere*, esto es, *infecta ó non facta* (no hecho) más exacto y conforme con el texto griego.

(2) La tal imposibilidad está pues de parte del objeto en sí, no en defecto del poder divino.

(3) Tal es literalmente uno de los errores de Pedro Abelardo (ó Abaylarde), Wicelaf, y Calvino (según Estío), cuya refutación queda ya implícita pero asaz claramente anticipada en los artículos 3.º y 4.º, en el hecho de haberse demostrado que solo están fuera de la divina omnipotencia las cosas con-

que Dios no puede hacer lo que no ha decretado en su presciencia y en su providencia que haría. Es así que no ha previsto ni decretado hacer más que lo que hace. Luego no puede hacer sino lo que hace.

2.º Dios no puede hacer más que lo que debe, y lo que es justo que se haga. Dios no debe hacer lo que no hace, ni es justo que lo haga. Luego no puede hacer más que lo que hace.

3.º Dios no puede hacer, sino lo que es bueno y conveniente para las cosas que hace. No es bueno ni conveniente para las cosas hechas por Dios que sean de otro modo del que lo son. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

Por el contrario, leemos (Matth. 26, 53): *¿No puedo rogar á mi Padre, y me dará ahora mismo más de doce legiones (4) de ángeles?* Jesucristo empero no ha pedido estas legiones de ángeles, ni el Padre se las ha enviado, para resistir á los judíos. Luego Dios puede hacer lo que no hace.

**Conclusion.** *Debe afirmarse absolutamente que Dios puede hacer otras cosas más grandes y más numerosas que las que hace.*

Responderémos, que sobre esta cuestión ha habido dos clases de errores. Unos (5) han supuesto que Dios obraba por la necesidad de su naturaleza, de suerte que, así como de la acción de los seres naturales no pueden provenir otros efectos que los que ellos producen, como el hombre no puede engendrar sino al hombre, y la semilla de la oliva solo otra oliva; igualmente de la operación divina no pueden resultar otras cosas, ú otro orden de cosas que el actual. Pero ya hemos demostrado (C. 19, a. 3) que Dios no obra por necesidad, sino que su voluntad es la causa de todo; y que no está determinada ó restringida por su naturaleza, ni por la necesidad de producir lo que ha creado. Por consiguiente el

tradictorias, que por lo mismo no son en sí posibles, como también lo que aun posible en sí no es efectuable de suyo, cual es la divina esencia increada é intransmutable y cuanto con ella en Dios se identifica. Véase la nota 1, pág. 233.

(4) Que vendrían á constar de setenta y dos mil ángeles, dado que cada legion entre los antiguos estaba formada por seis mil soldados, según observan acordos los PP. Nicolai y Scio, refiriéndose al testimonio de San Jerónimo.

(5) Véase la nota 1 de la pág. 172.

mundo actual no ha sido de tal manera efecto necesario de Dios, que Dios no pueda ó haya podido producir otro. Otros (1) dijeron que el poder de Dios está determinado al actual órden de cosas por el de la sabiduría y justicia divinas, sin el cual nada hace Dios. Mas, como la potencia de Dios, que es su esencia, no es otra cosa que su sabiduría; puede muy bien decirse que nada hay en la potencia de Dios, que no esté en la sabiduría divina, puesto que esta comprende todo el poder de aquella.

Sin embargo el órden por la sabiduría de Dios establecido en la creacion, y en el que consiste la razon de su justicia, segun lo dicho (C. 21, a. 2), no iguala ó nivela (*adaquat*) de tal modo á la sabiduría divina, que la limite precisamente á este órden. Por otra parte es evidente que la razon del órden impuesto por un sabio *artífice* á sus obras debe ser apreciada toda íntegra segun el fin, que él se propuso. Luego, cuando el fin es proporcionado á las cosas hechas por razon del fin, la sabiduría del autor se encuentra limitada á un órden determinado; pero la divina bondad es fin, que excede fuera de toda proporcion á las cosas creadas. Luego la divina sabiduría no está circunscrita á tal ó cual órden de cosas, de manera que no pueda producir ó establecer otro diverso; y por lo tanto *preciso es afirmar de un modo absoluto que Dios puede hacer otras cosas que las que hace.*

Al argumento 1.º dirémos, que nosotros, en quienes la potencia y la esencia son distintas de la voluntad y del entendimiento, y este á su vez diverso de la sabiduría, como tambien la voluntad de la justicia; puede haber algo en nuestra potencia, que no pueda tener cabida en una voluntad justa, ó en una sabia inteligencia. Pero en Dios la potencia y la esencia, la voluntad y el entendimiento, la sabiduría y la justicia son todas una sola y misma cosa: no puede pues suce-

der que haya en su potencia cosas, que no estén en su voluntad justa y en su sabia inteligencia. No obstante esto, no hallándose determinada su voluntad por la necesidad, sino en caso hipotéticamente, á hacer tal ó cual cosa, segun ya hemos dicho (C. 19, a. 3), como ni su sabiduría y su justicia al órden actualmente existente; nada impide que tenga el poder de hacer lo que no quiere, y lo que no se halla comprendido en el plan, que estableció á las cosas creadas. Y, como vemos en la potencia la facultad que ejecuta, en la voluntad la que manda, y en la inteligencia y sabiduría la que dirige; se dice que Dios puede con un poder absoluto todo lo que cae bajo el dominio de su potencia considerada en sí misma; que abarca todos los posibles, es decir, todo lo que tiene razon de ente, como se ha dicho (a. 3). Y lo que se atribuye al poder divino, en cuanto ejecuta el imperio de su justa voluntad, es lo que se entiende puede hacer de potencia ordinaria (2). Segun esto debemos decir que Dios puede, absolutamente hablando, hacer otras cosas que las que previó y predeterminó habia de hacer: pero no puede admitirse que haga cosa alguna, que ántes no haya previsto y determinado hacer; por cuanto la ejecucion misma cae bajo su presciencia y su predeterminacion, mas no el poderla realizar, que le es natural. Dios pues hace lo que hace, porque quiere hacerlo; y sin embargo puede, no porque él quiere poderlo, sino porque está en su naturaleza misma poder *todo lo que en sí es posible.*

Al 2.º que Dios nada debe á nadie, sino á sí mismo. Así, cuando se dice que Dios no puede hacer, sino lo que debe; esto significa únicamente que no puede hacer, sino lo que es justo y conveniente para él, pudiendo esto de conveniente y justo entenderse de dos maneras. Primera: uniéndose estas palabras *justo y conve-*

(1) El citado Abaylarde, al espresar su opinion herética de que « Dios solo puede hacer lo que de hecho ejecuta en algun tiempo », lleva su impudencia hasta el extremo de advertir que « sobre ser pocos los que la adoptan, disiente (al parecer, dice) del dictámen espreso de los Santos » doctores y espositores. Wielé y Calvino por su parte censuran calurosamente á los católicos, que « atribuyen á Dios (segun ellos) » un poder ocioso », que nunca realiza todo cuanto pudiera. Para desvanecer tales errores, basta tener presente la distincion entre la potencia absoluta y la ordinaria ú ordenada,

que el mismo Santo Tomás establece y define con toda claridad en la solucion al argumento 1.º de este mismo artículo; siendo objeto de la 1.ª todo lo en sí posible ó no contradictorio, y de la 2.ª lo sometido á alguna ley ó designio predeterminado por la divina sabiduría y voluntad, como con más especificacion explica el ya citado Signoriello, y ya San Agustín insinuára con los ejemplos de la resurreccion de Lázaro realizada por el Salvador, y la de Júdas, que pudo pero no realizó (*De nat. et grat. c. 7*).

(2) Véase la nota anterior inmediata.

niente al verbo *es*, de tal manera que se restrinja su aplicacion á la actualidad presente, y así restringida se refiera á la potencia: en este sentido aquel aserto es falso, entendiéndose que Dios no puede hacer, sino que lo que en este momento (*modò*) es conveniente y justo. Mas, si ántes se unen estas palabras el verbo *puede* (que tiene fuerza de ampliacion), y despues con el verbo *es*; se significará cierta actualidad vaga ó indeterminada, que hará verdadera la proposicion en su sentido de que Dios no puede hacer, sino aquello, que, si lo hiciese, sería conveniente y justo.

Al 3.º que, áunque este órden actual de las cosas está ya establecido para las criaturas, que al presente existen; no por eso el poder y la sabiduría de Dios estan limitados (1) á este órden. Por lo tanto, si bien para el mundo, tal como existe, ningun otro órden sería bueno y conveniente, como *el que le rige*; sin embargo Dios podría producir otro universo, y someterle á diversas leyes.

**ARTÍCULO VI. — Puede Dios hacer mejores las cosas que hace ? (2)**

1.º Parece que Dios no puede hacer mejores las cosas, que hace (3): porque todo cuanto Dios hace, lo hace potentísima y sapientísimamente; y tanto mejor se hace una cosa, cuanto se hace con mayor poder y sabiduría. Luego Dios no puede hacer cosa alguna mejor que la hace.

San Agustín (contra Maximino, l. 3, c. 7) hace este razonamiento: « Si Dios » ha podido y no querido engendrar un

»hijo igual á sí, ha sido un envidioso». Por igual motivo, si Dios pudo y no quiso hacer las cosas mejores que las hizo, ha sido por esto un envidioso. La envidia desdice absolutamente de Dios. Luego ha hecho todo lo mejor, y no puede por consiguiente hacerlo mejor que lo ha hecho.

3.º Nada se puede hacer mejor que lo que es grande y sumamente bueno, pues nada hay mejor que lo más bueno. San Agustín dice (Enchir. c. 10): « Cada una » de las cosas, que Dios ha hecho, es buena, y el conjunto de la creacion es muy » bueno; porque resulta de la universalidad de los seres una admirable belleza». Luego Dios no puede hacer mejor el universo actual.

4.º Jesucristo en cuanto hombre está lleno de gracia y de verdad (4), y ha recibido al Espíritu Santo sin medida, por cuya razon no puede ser mejor. Se dice tambien que la bienaventuranza aun creada es el sumo bien, y así no puede ser mejor. La bienaventurada Virgen María ha sido ensalzada sobre todos los coros de los ángeles, y no puede por lo mismo ser mejor. Luego Dios ha hecho los seres tales, que no puede hacerlos mejores.

Por el contrario, consta (Ephes. 3, 20) que *Dios es poderosa, para hacer todas las cosas más abundantemente que pedimos ó entendemos.*

**Conclusion.** [1] *Dios no puede hacer una cosa mejor que lo que ella misma es, en cuanto á lo bueno, que es de esencia de ella: pero* [2] *si puede hacer mejores las cosas por él hechas, en cuanto á lo que no es de su esencia; y* [3] *puede tambien, absolutamente hablando, hacer cosas mejo-*

(1) Pues dejarían de ser infinitos, contra lo ya demostrado (a. 2 y 3; y C. 14, a. 4).

(2) Contra la afirmacion herética de Pedro Abelardo de que « Dios no puede hacer las cosas de otro modo que como » las hace ». Aunque no es exactamente idéntico á este error el optimismo de Malebranche y de Leibnitz, discrepa bien poco de él en el fondo, así como distan muy mucho de la doctrina tomística. « Segun Malebranche, dice el Ilmo. P. Ceferrino G. (*Estudios filosóficos, Cosmología*, c. 10; t. 2.º pág. 146), » Dios es libre de crear ó no crear el mundo; pero en la hipó- » tesi de que se determine á crear, se halla necesitado á comunicar á su obra toda la perfeccion posible, no pena de » faltar á su sabiduría infinita ». « Dios, dice (*ibid.* pág. 148) » esponiendo la teoría de Leibnitz con sus propias palabras tes- » tuales, « se halla obligado por una necesidad moral á hacer las » cosas de manera, que nada se pueda hacer mejor ». Y con- » densa su refutacion en el siguiente dilema (pág. 152): « se » puede preguntar á los que admiten semejante hipótesi (la » del optimismo absoluto), si Dios puede producir otro mundo

» más perfecto que este, ó no: si se admite la posibilidad de » otro mundo más perfecto, el mundo actual será y no será al » mismo tiempo el mejor entre los posibles; el mejor en con- » formidad á la hipótesi admitida; y no lo será, puesto que » se concede que Dios puede producir otro más perfecto: si » Dios no puede producir otro más perfecto, cómo se salva la » idéa filosófica y cristiana de la omnipotencia divina? »

(3) No han faltado en estos últimos tiempos muchos in- » crédulos, que, como Pope y Voltaire, sostuvieron cual máxi- » ma filosófica, que el mundo actual es el más perfecto de todos los » posibles.

Las consecuencias absurdas, que de aquí dedujeron, no es fá- » cil enumerarlas. Sin embargo un escritor moderno ha refutado » estos delirios de una manera tal, que nada deja que desear.— » M. C. G.

(4) *Joann.* 1, 14; y 3, 34; aunque esto último puede en- » tenderse en un sentido indefinido, para denotar la suma libe- » ralidad de Dios, « que da á todos copiosamente » (*Jac.* 1, 5), » qui dat omnibus affluentior.

res, que las que han sido hechas por él.

Responderémos que la bondad de una cosa puede considerarse bajo dos aspectos. 1.º En cuanto á la esencia de la cosa, como el ser racional es de la esencia del hombre: *en este sentido Dios no puede hacer una cosa mejor que lo que ella es* (1), áunque pueda hacer otra mejor que esta: así como no puede hacer el número cuatro mayor que él es: puesto que, si fuera mayor, ya no sería el número cuatro, sino otro número mayor. Porque segun Aristóteles (Met. l. 8, tes. 10) la adición de una diferencia sustancial a una definición se halla en el mismo caso que la de una unidad á un número (2). 2.º Hay otra bondad estrínseca á la esencia de la cosa, como la virtud y la sabiduría lo son respecto á la esencia del hombre (3); y *en cuanto á esta especie de bondad Dios puede hacer las cosas, que ha creado, mejores que ellas son. Y, absolutamente hablando, Dios puede hacer otras cosas mejores que cada una de las que ha hecho.*

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se dice que Dios puede hacer alguna cosa mejor que la hace, si la palabra mejor se toma sustantivamente, la proposición es verdadera; porque Dios puede hacer siempre cosa mejor que cualquiera otra: en cuanto á la misma cosa, la puede hacer mejor en cierto sentido (4), y no en otro, segun queda dicho. Si la palabra mejor se toma adverbialmente, significando el modo de obrar del agente; en

tal caso Dios no puede obrar de mejor modo que obra; porque no puede obrar con más sabiduría y bondad: pero, si el modo se refiere á la obra, sí puede hacerla mejor; puesto que puede dar á sus obras mejor manera de ser en lo accidental, aunque no en lo esencial.

Al 2.º que es propio de la naturaleza del hijo ser igual al padre, cuando llega á la perfección; mas no está en la naturaleza de criatura alguna, el ser mejor que cual Dios la ha hecho: no hay pues paridad.

Al 3.º que el universo, suponiéndole compuesto de los seres actuales, no puede ser mejor; porque Dios ha impuesto á todos ellos un orden convenientísimo, en el que consiste el bien de su conjunto; y, si alguno de ellos fuese mejor, se trastornaría la proporción de ese orden; como si una cuerda de cítara estuviese más tensa de lo justo, destruiría la melodía. Dios podría sin embargo hacer otras cosas diferentes de las que existen, ó añadir á las existentes otras, y formar así otro universo mejor.

Al 4.º que la humanidad de Jesucristo, por lo mismo que está unida á Dios, y la beatitud creada, por lo mismo que es la fruición de Dios, y la Santísima Vírgen por lo mismo que es Madre de Dios, tienen cierta dignidad infinita (5) del bien infinito, que es Dios: y bajo este concepto no hay criatura alguna, que pueda ser mejor que estas, como nada puede ser mejor que Dios.

(1) En lo esencial, pues dejaría de ser la misma; como si al bruto se le añadiese la racionalidad, pasaría á la especie de hombre.

(2) Véase la nota 1 de la pág. 41.

(3) Esta es accidental y susceptible de aumento indefinido.

(4) Con bondad accidental, y no con bondad esencial.

Véase la nota 1 de esta página.

(5) Intrínseca y absolutamente en Cristo por razón de su unión sustancial con Dios; estrínseca y como habitual ó circunstancial en la Santísima Vírgen en virtud de su íntima comunicación con el divino Verbo.

## CUESTION XXVI.

### De la felicidad de Dios ó divina bienaventuranza.

Habiendo tratado de lo que tiene relacion con la unidad de la esencia de Dios, pasemos por último á examinar la felicidad divina: respecto de la cual discutiremos cuatro puntos: 1.º Compete á Dios la felicidad? — 2.º En qué sentido se dice que Dios es bienaventurado? lo es por el acto de su inteligencia? — Es él mismo esencialmente la felicidad de cada bienaventurado? — 4.º Toda bienaventuranza está comprendida en la de Dios?

#### ARTÍCULO I. — La felicidad compete á Dios?

1.º Parece no ser propia de Dios la felicidad: porque, segun Boecio (De cons. l. 4, prosa 2), « la bienaventuranza es un estado perfecto por la acumulacion de todos los bienes ». Es así que la reunion de bienes no cabe en Dios, como ni composicion alguna. Luego no conviene á Dios la beatitud.

2.º « La bienaventuranza ó felicidad, » segun Aristóteles (Eth. l. 1, c. 9), es « la recompensa de la virtud ». Pero á Dios no compete recompensa, como ni mérito. Luego tampoco la felicidad.

Por el contrario, San Pablo dice (1 Tim. 6, 15): *A quien mostrará á su tiempo el bienaventurado y solo poderoso Rey de los Reyes y Señor de los Señores.*

**Conclusion.** *La beatitud compete eminentemente á Dios.*

Responderémos, que la bienaventuranza es sumamente propia de Dios. En efecto: bajo el nombre de beatitud no se entiende otra cosa que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, de la que es propio conocer su suficiencia en el bien que posee, previendo lo que la puede acontecer en bien ó en mal, y ser dueña de sus operaciones. Estas dos propiedades convienen á Dios escelentísimamente, puesto que es perfecto é inteligente. Luego la felicidad conviene á Dios en grado supremo.

Al argumento 1.º diremos, que la re-

union de todos los bienes está en Dios, no á modo de composicion, sino de simplicidad; porque las perfecciones múltiples, que están en la criatura, preexisten en él de una manera simple y única, como se ha dicho (C. 4, a. 2; y C. 18, a. 4).

Al 2.º que la bienaventuranza es la recompensa de la virtud, cuando se trata de la felicidad que un ser adquiere; así como el ser término de generacion sobreviene al ente, en cuanto pasa de la potencia al acto. Luego, como Dios tiene el ser, sin ser engendrado; asimismo posee la bienaventuranza, sin merecer.

#### ARTÍCULO II. — La bienaventuranza de Dios consiste en su entendimiento?

1.º Parece que Dios no se dice bienaventurado por razon de su entendimiento: porque la bienaventuranza es el soberano bien; pero el bien está en Dios, segun su esencia, pues el bien se refiere al ser que es, segun la esencia (*secundum essentiam*), como dice Boecio (Lib. de hebd.). Luego tambien la bienaventuranza se atribuye á Dios en razon de su esencia, y no segun su entendimiento.

2.º La bienaventuranza tiene carácter de fin; y el fin es objeto de la voluntad, lo mismo que el bien. Luego la bienaventuranza se atribuye á Dios con referencia á su voluntad y no á su entendimiento.

Por el contrario, San Gregorio dice (Mor. l. 32, c. 7): « Es glorioso él mismo, que, gozando de sí mismo, no ha

» menester accesoria alabanza ». Ser glorioso equivale á ser feliz. Luego, puesto que nosotros gozamos de Dios por el entendimiento, segun lo que dice San Agustín (De civ. Dei, l. 22, c. 26) que « toda la recompensa consiste en la vision »; parece que la bienaventuranza en Dios se refiere á la inteligencia.

**Conclusion.** *Debe atribuirse á Dios la felicidad por razon de su entendimiento.*

Responderémos que la bienaventuranza, como se ha indicado (a. 1), significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Y, como todo ser aspira á su perfeccion, igualmente la naturaleza intelectual apetece naturalmente ser feliz. Ahora bien: lo más perfecto en cada naturaleza intelectual es su operacion propia, por medio de la cual comprende de cierta manera todas cosas. Por lo cual la bienaventuranza de cada naturaleza creada intelectual consiste en el acto de entender. En Dios el ser y el entender no difieren en realidad, sino solo racionalmente. *Preciso es pues atribuir á Dios la felicidad segun su entendimiento, y lo mismo sucede respecto de los demas bienaventurados, que se dicen tales por la semejanza de su beatitud con la de Dios.*

Al argumento 1.º dirémos, que esa razon prueba que Dios es esencialmente dichoso; pero no que la bienaventuranza le convenga por razon de su esencia, sino más bien por su entendimiento.

Al 2.º que la bienaventuranza es el objeto de la voluntad, puesto que es el bien; pero este objeto se concibe anterior al acto de la potencia. Así, segun nuestra manera de entender, la bienaventuranza de Dios es cierta cosa anterior al acto de su voluntad reposando en ella. No puede ser pues otra cosa que acto del entendimiento, y por lo tanto consiste en él.

**ARTÍCULO III.**—*Es Dios mismo la felicidad de cada uno de los bienaventurados ?*

1.º Parece que Dios es la bienaventuranza de cada bienaventurado: porque Dios es el soberano bien, como se ha demostrado (C. 6, a. 2 y 4); más es imposible que haya muchos soberanos bienes, segun consta tambien de lo dicho (C. 11, a. 2). Luego, puesto que es propio de la naturaleza de la bienaventuranza ser el

soberano bien; parece que esta no es otra cosa que Dios.

2.º La bienaventuranza es el fin último de la naturaleza racional; pero esto solo á Dios conviene serlo. Luego la felicidad de cada bienaventurado es solo Dios.

Por el contrario; la bienaventuranza de unos es mayor que la de otros, segun estas palabras del Apóstol (1 Cor. 15, 41): *Hay diferencia de estrella á estrella en la claridad.* Es así que nada hay más grande que Dios. Luego la bienaventuranza es otra cosa distinta de Dios.

**Conclusion.** [1] *Dios es la felicidad objetiva de todos y cada uno de los bienaventurados; pero* [2] *considerada la beatitud por parte del acto intelectual, es en los bienaventurados algo creado; más en Dios lo es él mismo increado, aún en este último sentido.*

Responderémos, que la bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento, en el cual pueden considerarse dos cosas: su objeto, que es lo inteligible; y el acto mismo que es el entender. *Si pues se considera la bienaventuranza por parte de su objeto, así Dios solo es la felicidad; porque el bienaventurado lo es precisamente por cuanto conoce á Dios, segun estas palabras de San Agustín: «El que os conoce» es feliz, áunque ignore todo lo demas.* (Conf. l. 5, c. 4). Pero, *si se considera la bienaventuranza por parte del acto intelectual, es algo creado en las criaturas bienaventuradas; mas en Dios es aun en este concepto algo increado.*

Al argumento 1.º dirémos, que la bienaventuranza en cuanto á su objeto, es el soberano bien en absoluto; pero en cuanto al acto es en las criaturas bienaventuradas el bien supremo, no en absoluto, sino en el género de los bienes, de cuya participacion son capaces las criaturas.

Al 2.º que el fin puede ser considerado de dos maneras: del cual (*cujus*) y en el cual (*quo*), segun dice el mismo Aristóteles, esto es, la cosa en sí misma y el uso de ella; como para el avaro el fin es el dinero y la ganancia ó acumulacion del mismo. Dios á la verdad es el último fin de la criatura racional, como objeto (*ut res*); pero su bienaventuranza es creada y consiste en el uso, ó más bien, en el goce de ese objeto.

**ARTÍCULO IV. — Toda bienaventuranza está comprendida en la de Dios ? (1)**

1.º Parece que la bienaventuranza divina no abraza todas las bienaventuranzas : porque hay ciertas bienaventuranzas falsas; y en Dios nada puede haber, que sea falso. Luego la bienaventuranza de Dios no comprende toda bienaventuranza.

2.º Segun algunos, hay una bienaventuranza consistente en cosas corporales, como los deleites, las riquezas, y otras semejantes; ninguna de las cuales puede hallarse en Dios, que es incorpóreo. Luego su bienaventuranza no comprende toda bienaventuranza.

Por el contrario : la bienaventuranza es una perfeccion; y la perfeccion de Dios comprende todas las perfecciones, como se ha demostrado (C. 4, a. 2). Luego la bienaventuranza divina abraza toda bienaventuranza.

*Conclusion. Todo cuanto hay deseable en cualquiera felicidad, sea verdadera ó falsa, existe más eminentemente en la bienaventuranza divina.*

*Responderémos, que todo lo que en cualquiera felicidad verdadera ó falsa puede escitar el deséo, preexiste en la bienaventuranza divina de una manera*

(1) Toda bienaventuranza ó felicidad, hablando en todo el rigor de significacion de la palabra. Dios no solo es todo bien bajo el concepto de causalidad ó principio eficiente de todo cuanto bueno hay y por remocion ó eliminacion de todo género de mal, como erróneamente pretendian Algael y Alaimónides : sino verdaderamente y en toda propiedad, y contiene en sí toda felicidad ó bienaventuranza, conforme á lo que se lee en el Exodo (33, 19) prometido por Dios á Moises: *ostendam omne bonum tibi*, «te mostraré todo bien» (P. Capponi). No se trata pues en este artículo (como en el 2.º y 3.º) de

*la más eminente.* En efecto : si se trata de la felicidad contemplativa, en ella la tiene incesante y ciertísima de sí mismo y de toda la creacion; y en cuanto á la activa goza de ella, gobernando el universo todo. Respecto á la felicidad terrenal, que consiste segun Boecio (De cons. l. 3, pros. 10) en el placer, las riquezas, el poder, los honores y la gloria; posee todas estas cosas en el goce de sí mismo y de todos los demas seres : las riquezas en la omnímoda satisfaccion de cuanto ellas prometen; el poder en su omnipotencia; la dignidad en el régimen de la creacion; y la fama en la admiracion de todas las criaturas (2).

Al argumento 1.º dirémos, que una felicidad es falsa, á medida que se aleja de la naturaleza de la verdadera felicidad; y por lo mismo no existe en Dios, en cuya bienaventuranza preexiste íntegro todo cuanto hay de semejanza áun de la más mínima felicidad.

Al 2.º que los bienes, que existen materialmente en las cosas corporales, se encuentran espiritualmente en Dios conforme á su modo de ser.

Tales son las consideraciones, que habiamos de hacer, y basten, sobre la unidad de la esencia divina.

la felicidad sustancial y absoluta, que es Dios mismo; sino más bien bajo el concepto genérico, cual tiene tambien en el 1.º la palabra *beatitudo*; viniendo á quedar más claramente formulada la tesis, segun la plantéa el sabio cardenal Cayetano, en estos términos: «¿existe Dios en tal estado de bienaventuranza, que tenga en sí toda especie de felicidad y «con toda perfeccion?»

(2) «La vision beatífica, no es exclusivamente práctica, ni «solo especulativa; sino que renne en sí ambos caracteres en «grado ú orden eminentísimo.» Cayetano.

# TRATADO DE LA TRINIDAD.

Después de haber dilucidado las cuestiones, que se refieren á la unidad de la esencia de Dios ; debemos tratar ahora de las que conciernen á la Trinidad de las personas en la divinidad. Y, puesto que estas se distinguen entre sí por sus relaciones de origen ; el órden científico exige que hablemos : 1.º del origen ó procesion *de las personas* ; 2.º de sus relaciones de origen ; y 3.º de las personas *mismas*.

## CUESTION XXVII.

### De la procesion (1) de las personas divinas.

Respecto de esta procedencia examinaremos cinco cosas á saber : 1.ª Hay procesion en la divinidad? — 2.ª Puede llamarse generacion alguna de las procesiones divinas? — 3.ª Ademas de la generacion puede haber en Dios alguna otra procesion? — 4.ª Esta segunda procesion puede llamarse generacion? — 5.ª Hay más de dos procesiones en la divinidad?

#### ARTÍCULO I. — Hay procedencia en la divinidad? (2)

1.º Parece que en Dios no puede haber procesion alguna : porque la palabra procesion significa movimiento hácia fuera (*ad extra*); y en Dios nada hay movable ni exterior. Luego tampoco hay procesion.

2.º Todo lo procedente es diverso de aquello, de que procede. Pero en Dios

no hay diversidad alguna, sino suma simplicidad. Luego en Dios no hay procedencia alguna.

3.º Proceder de otro repugna á la naturaleza del primer principio. Siendo pues Dios el primer principio, como queda probado (C. 2, a. 3); síguese que no cabe en él procesion alguna.

Por el contrario, el Señor dice (Joan. 8, 42) : *Yo de Dios salí* (3).

Conclusion. *La fe católica reconoce*

(1) Suele llamar la atencion de las personas poco versadas en estudios teológicos la palabra *procesion*, que significa *emanacion de una cosa de otra* : no creemos sin embargo que en una obra de la índole de la presente se deba sacrificar el tecnicismo científico en aras de entendimientos superficiales. « En » Dios, como dice el P. Monsabré con gran claridad y concision, hay procesiones, esto es, actos vivientes, cuyos términos son tambien vivientes » (Conferencia 4.ª, 1874). La expresion *in divinis* la traducimos por esta otra *en Dios ó en la divinidad*, sigulendo respetables autoridades, aunque confesamos que es ménos exacta la locucion en nuestro idioma.

(2) El presente artículo constituye la base de una controversia verdaderamente científica entre los que admiten el dogma de la Trinidad y los que le niegan. Son varias las herejias condenadas por la Iglesia respecto de este dogma, como se verá en los artículos sucesivos y en el texto mismo del Doctor Angélico.

(3) San Agustin (Tract. 42, in Joann.) observa que en el pasaje citado se habla literalmente de procesion temporal, refiriéndose á la Encarnacion del Verbo, por más que las procesiones divinas son eternas.



en Dios procesion en el concepto de emanacion inteligible.

Responderémos, que las Santas Escrituras, hablando de Dios, se sirven de espresiones, que indican que hay en él procesion. Esta procesion ha sido interpretada de diferentes maneras por los diversos escritores. Unos la han entendido á la manera que el efecto procede de la causa: tal fue Arrio, quien decia que el Hijo procede del Padre, como su primera criatura; y que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo, como criatura del uno y del otro: segun lo cual ni el Hijo ni el Espíritu-Santo serían verdadero Dios. Esto es contrario á lo que del Hijo se dice (1 Joan. 5, 20): *para que este sea en su verdadero Hijo; este es el verdadero Dios*; y con respecto al Espíritu-Santo (1 Cor. 6, 19): *No sabeis que vuestros miembros son templo del Espíritu-Santo?* y tener un templo pertenece solo á Dios.—Otros han pretendido que la palabra procesion debe entenderse al modo que la causa procede á su efecto, imprimiéndole su movimiento ó su semejanza. Así opinaba Sabelio, diciendo que el mismo Dios Padre era llamado Hijo, en cuanto se encarnó en la Virgen; y Espíritu-Santo, en cuanto santifica á la criatura racional, y la mueve á la vida. A esta opinion se oponen las palabras del Señor, que dice de sí mismo: *El Hijo no puede hacer por sí cosa alguna* (Joan. 5, 19); y muchas otras espresiones, que demuestran que el Padre no es el mismo que el Hijo. Mas, si se examina atentamente estos dos pareceres, se verá que uno y otro entiende la procesion como un movimiento al exterior; por cuya razon ninguno de ellos suponía la procesion en el mismo Dios: empero, como toda procesion supone alguna accion, síguese que, cuando esta tiene por término un objeto exterior, hay procedencia *ad extra*; miéntras que, cuando la accion es inmanente, es decir, que permanece dentro del agente mismo, hay procesion *ad intra*. Lo cual es sobre todo evidente en el entendimiento, cuya accion de entender permanece en el sujeto

inteligente (1). Ahora bien: en todo ser, que entiende, en el hecho mismo de entender, realizase alguna procesion dentro de sí propio, que es la concepcion del objeto entendido, que proviene de la facultad intelectual y procede de su conocimiento. En realidad de verdad la voz significa esta concepcion, y se llama palabra del corazon (*verbum cordis*), manifestada por la palabra de la voz (*verbo vocis*). Mas, estando Dios sobre todas las cosas; cuanto de Dios se diga, no debe entenderse al modo de las criaturas, ínfimas cuales son los cuerpos; sino á semejanza de las más elevadas, que son las sustancias intelectuales, y no viendo aun en estas más que un pálido reflejo ó una imágen imperfecta de la divinidad. Así no se puede interpretar la procesion, cual se observa en los seres corpóreos, ya por su movimiento local, ó ya por la accion de alguna causa sobre efecto exterior, como el calor se transmite de un cuerpo cálido al que lo recibe; sino á modo de emanacion inteligible, como la espresion inteligible (*verbum intelligibile*) procede del que la emite, permaneciendo en él mismo; así es como la fe católica reconoce procesion en la divinidad.

Al argumento 1.º dirémos que aquella objecion supone, que la procesion es un movimiento local, ó que se verifica por una accion, que tiene por término una materia ó efecto exterior: pero tal procedencia no existe en Dios, como va dicho.

Al 2.º que lo que procede segun la procesion *ad extra*, debe ser diverso de aquello, de que procede: mas lo que procede *ad intra* por procesion inteligible, no debe serlo; ántes bien, cuanto con más perfeccion procede, tanto más se identifica con aquello, de que procede. En efecto: es evidente que la concepcion intelectual es tanto más íntima é idéntica al sujeto inteligente, cuanto mejor conoce éste el objeto; porque, segun el entendimiento entiende en acto, así se hace más uno con el objeto entendido. Por lo cual, siendo el entender divino infinitamente perfecto (2), segun lo dicho (C. 14,

(1) Sin que por esto se diga que el acto de conocer es puramente subjetivo, como hacen decir á los escolásticos no pocos escritores contemporáneos, y en particular los krausistas, poco escrupulosos por cierto en interpretar el len-

guaje de aquellos, sin estudiarlo á fondo, y en la lijereza de imputaciones análogas.

(2) Otros léen: *Cum divinum intelligere sit in fine perfectissimum*, pero es equivalente.

a. 2); necesariamente el Verbo divino es perfectamente uno con aquel, de quien procede, sin diversidad alguna.

Al 3.º que proceder uno de un principio, como cosa estraña y diversa de él, repugna á la naturaleza del primer principio; pero proceder, como íntimo y en nada diverso, por modo inteligible, es de la esencia del primer principio. Porque, cuando decimos que el constructor de una casa es el principio de esta; en la idea de este principio se incluye su concepcion artística: y se incluiría en la nocion del primer principio, si lo fuese el constructor. Dios pues, que es el primer principio de las cosas, viene á ser respecto de las criaturas lo que el artífice respecto de sus obras (1).

**ARTÍCULO II. — Puede llamarse generacion alguna procesion divina? (2)**

1.º Parece que ninguna de las procesiones divinas puede llamarse generacion; porque la generacion es el tránsito del no ser al ser, y opuesta á la corrupcion; y el sujeto de una y otra es la materia. Es así que en Dios nada de esto cabe. Luego no puede haber en él generacion.

2.º En Dios hay procesion por modo inteligible, segun lo dicho (a. 1); pero á esta procedencia entre nosotros no se da el nombre de generacion. Luego tampoco en Dios.

3.º Todo lo engendrado recibe el ser de aquel, que le engendra. Luego el ser de cualquier engendrado es un ser recibido. Ningun ser recibido es subsistente por sí mismo: y, puesto que el ser divino es subsistente por sí mismo, como se ha probado (C. 7, a. 1; y C. 11, a. 4); síguese que no hay ser engendrado, que sea un ser divino. Luego en Dios no hay generacion.

Por el contrario, se lee (Ps. 2, 7): *Yo te he engendrado hoy.*

**Conclusion.** *La procesion del Verbo en Dios es verdadera generacion, no en un sentido vago, sino con toda propiedad.*

**Responderémos, que la procesion del**

*Verbo en la divinidad (in divinis) es lo que se llama generacion. Es de notar que la palabra generacion se usa en dos acepciones: 1.ª aplicable en comun á todo lo susceptible de ser engendrado y corromperse; la generacion en este sentido no es más que el cambio ó tránsito del no ser al ser: 2.ª, esclusivamente propia de los seres vivientes; y en este concepto la generacion significa el origen de algun ser viviente, con el cual está unido, y esto es lo que propiamente se llama nacimiento. Sin embargo, no todo lo que así procede se dice engendrado; sino solo lo que procede segun la razon de la semejanza: así el pelo ó el cabello no tiene carácter de engendrado ni de hijo; porque, para que así fuese, debería proceder con semejanza, no de un modo cualquiera; pues los gusanos, que se engendran en los animales, tampoco tienen los caracteres de la generacion, ni de la filiacion, aunque exista en ellos semejanza de género: es necesario, para que haya realmente verdadera generacion, que proceda con los caracteres de semejanza en la naturaleza de la misma especie, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo. Así en los seres vivientes, que pasan de la potencia al acto de la vida, cuales son los hombres y los animales, la generacion abraza las dos acepciones dichas. Pero, si hay algun ser viviente, cuya vida no salga de la potencia al acto; su procesion (si es que la hay en tal ser) excluye enteramente el primer concepto de generacion; si bien puede tener todo el carácter de la generacion propia de los vivientes.*

*En este último sentido la procesion del Verbo en la divinidad tiene verdadera razon de generacion: porque procede por modo de accion inteligible, que es operacion de vida; y de un principio, al cual está unido, segun lo ya dicho (a. 1); y conforme á la razon de semejanza: toda vez que la concepcion intelectual es la imágen de la cosa entendida y existe en la misma naturaleza, dado que en Dios el ser y el entender son una misma co-*

(1) Con la diferencia de que el artífice da forma nueva á una materia preexistente, y en Dios no cabe hacer semejante suposicion, á no querer destruir el dogma de la creacion del mundo *ex nihilo sui et subjecti*.

(2) En el Símbolo de la fé se dice, hablando del Verbo, *ge-*

*nitum non factum*, engendrado, no hecho. Sabido es que tres Concilios ecuménicos (el 1.º de Constantinopla, el 1.º de Efeso y el de Calcedonia) confirmaron la dicha locucion dogmática debida al Concilio 1.º de Nicéa.

sa (1), según lo demostrado (C. 3, a. 4; y C. 14, a. 4). Por lo cual *la procesion del Verbo en la divinidad se llama generacion; y el Verbo mismo procedente se dice Hijo.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion recáe sobre la primera especie de generacion, en tanto que entraña el tránsito de la potencia al acto: y ya hemos dicho poco ántes que esta clase de generacion no existe en Dios.

Al 2.º que en nosotros el entender no es la sustancia misma del entendimiento. Por consiguiente el verbo, que procede en nosotros por operacion inteligible, no es de la misma naturaleza que el sujeto, de quien procede; por cuyo motivo no le conviene la razon de generacion en un sentido propio y completo. Pero en Dios el entender es la sustancia misma del que entiende, como se ha demostrado (C. 14, a. 4); y por lo tanto el Verbo procedente emana como subsistente su misma naturaleza: por lo cual se dice propiamente engendrado é Hijo. De aquí que, para espresar la procesion de la Sabiduría diduría divina, la Escritura se sirve de palabras significativas de generacion de vivientes, como concepcion y parto; pues se dice en persona de la divina Sabiduría (Prov. 8, 24): *Aún no eran los abismos, y yo ya era concebida; ántes que los collados (v. 25) era yo dada á luz.* Empleamos asimismo la palabra concepcion respecto de nuestro entendimiento, para espresar la semejanza entre el verbo ó *manifestacion* del entendimiento y la cosa por él entendida; por más que no haya identidad de naturaleza.

Al 3.º que no todo lo recibido está contenido en algun sujeto *recipiente*; de lo contrario no se podría decir que la sustancia entera de la creacion es recibida de Dios, puesto que no hay sujeto alguno receptor de la sustancia toda entera. Así pues en Dios lo que es engendrado re-

cibe el ser del que lo engendra, no como siendo recipiente de ese ser alguna materia ó sujeto, lo cual repugna á la subsistencia del ser divino; sino que se dice es recibido, en cuanto lo procedente de otro tiene el ser divino mismo, sin que exista como diverso de ese ser: porque en la misma perfeccion del ser divino se contiene tanto el Verbo procedente por modo inteligible, como el principio del Verbo; y asimismo todo cuanto á su perfeccion compete, según lo dicho (C. 4, a. 2; y C. 14, a. 4) (2).

ARTÍCULO III. — *Hay en la divinidad (in divinis) otra procesion ademas de la generacion del Verbo?* (3)

1.º Parece que no hay en la divinidad otra procesion que la generacion del Verbo; porque, si se admite una segunda procesion, no habrá razon para no admitir una tercera, y así indefinidamente: lo cual repugna. Preciso es pues no reconocer más que una sola.

2.º En toda naturaleza se halla una sola manera de comunicarse ella misma; y la razon de esto estriba en que en las operaciones hay diversidad según sus respectivos términos. Pero la procesion en la divinidad no se verifica sino por la comunicacion de la naturaleza divina misma. Siendo pues esta una sola, según ya se ha demostrado (C. 11, a. 3); no há lugar la admission de más de una sola procesion en la divinidad.

3.º Si hubiera en la divinidad otra procesion que la intelectiva del Verbo; esta sería precisamente la procesion del amor, que se verifica por operacion de la voluntad. Pero tal procesion no puede ser diversa de la intelectiva por la inteligencia, pues queda demostrado más arriba (C. 19, a. 1) que la voluntad en Dios no es cosa distinta del entendimiento. Luego en Dios

(1) En el opúsculo 11, edicion de Venecia, el Doctor Angélico hace ver las diferencias que hay entre el Verbo divino y verbo humano, señalando tres principales: la primera es que en nosotros el verbo es una potencia, ántes de estar en acto, mientras que en Dios el Verbo está siempre en acto; la segunda que el verbo en nosotros es imperfecto, pues no podemos espresar por un solo verbo todos nuestros pensamientos, en tanto que el Verbo divino abarca todo lo que está en Dios por un solo y mismo acto; la tercera es que nuestro verbo no tiene nuestra misma naturaleza, y el divino es de la misma naturaleza que Dios, puesto que el ser y el entender son en

Dios la misma cosa. De lo cual deduce tres consecuencias: que el Verbo divino es coeterno con el Padre, puesto que está siempre en acto; que es igual á él, porque es perfecto; y consustancial, porque subsiste en su naturaleza.

(2) Sobre la generacion del Verbo véanse las profundas consideraciones del Santo Doctor en su obra (*Summa contra gentiles*, l. 4, c. 11).

(3) San Juan (Ev. c. 15) habla de la procesion del Espíritu-Santo (v. 26): *Pardelito, que yo os enviaré del Padre; Espíritu de verdad, que procede del Padre; y como tambien de la del Hijo (14, 24): De aquel, que me ha enviado.*

no hay otra procesion fuera de la del Verbo.

Por el contrario, *el Espíritu-Santo procede del Padre* (Joan. 15, 26); y por otra parte el Espíritu-Santo es distinto del Hijo (*alius à Filio*) (ibid. 14, 16): *Yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador*. Luego en Dios hay otra procesion ademas de la del Verbo.

**Conclusion.** *Ademas de la procesion del Verbo segun la operacion de la divina inteligencia, hay en Dios otra procesion por la operacion de la voluntad, y es la procesion del amor.*

Responderémos, que en Dios hay dos procesiones, la del Verbo y otra más. Para demostrarlo, observemos que en Dios no hay procesion alguna que no realice en virtud de algun acto, que no tiende á algo estrínseco, sino que es inmanente en el agente mismo. Ahora bien: en toda naturaleza intelectual toda accion inmanente es acto de la inteligencia ó de la voluntad: mas la procesion del Verbo se considera como operacion de la inteligencia. Pero en nosotros hay otra procedencia basada en la accion de la voluntad, y es la del amor, en virtud de la cual el objeto amado está en el que ama (1); así como por la concepcion del Verbo la idéa emitida ó entendida se halla en el inteligente. *Asimismo pues, ademas de la procesion del Verbo, reconocemos en la divinidad otra procesion, que es la procesion del amor* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que no hay para qué admitir procedencias sucesivas hasta el infinito; porque en la naturaleza intelectual la procesion inmanente (*ad intra*) termina en la de la voluntad.

Al 2.º que, segun lo dicho (C. 3, a. 3 y 4), todo lo que está en Dios, es Dios; lo cual no tiene lugar en los demas seres: y por consiguiente la naturaleza divina

se comunica por cualquiera procedencia, que no sea *ad extra*: lo que no sucede en otras naturalezas.

Al 3.º que, aunque en Dios la voluntad no sea otra cosa distinta (*aliud*) del entendimiento, sin embargo es propio de la naturaleza de la voluntad y del entendimiento, que sus procesiones determinadas por la accion de la una ó del otro se relacionen conforme á cierto orden, segun el cual la procesion del amor no existe sino en íntima relacion á la del Verbo; puesto que la voluntad nada puede amar, cuya concepcion no se halle en la inteligencia (3). Así pues como se concibe cierto orden ó relacion del Verbo al principio, de que procede, aunque en Dios son una misma sustancia el entendimiento y la concepcion de este; igualmente, aunque en Dios la voluntad y el entendimiento sean una misma cosa, siendo no obstante propio de la naturaleza del amor que no proceda sino de la concepcion del entendimiento, existe por eso mismo distincion de orden entre la procesion del amor y la procesion del Verbo en la divinidad.

#### ARTÍCULO IV.—La procesion del amor en Dios es generacion? (4)

1.º Parece que la procedencia del amor en Dios es generacion: porque en los seres vivientes todo lo que procede con semejanza de naturaleza (5), se dice engendrado y nacido. Siendo pues así como se verifica en Dios la procesion por modo de amor, toda vez que de lo contrario sería una procesion *ad extra*, como de naturaleza estraña á la divina; dedúcese que lo que en Dios procede por modo de amor, procede como engendrado y naciente.

2.º Así como la semejanza es de esen-

(1) El pensamiento es profundamente filosófico en medio de su aparente sencillez. El acto en efecto de la voluntad, en que esta resuelve amar una cosa, es una procesion ó tendencia hácia el objeto amado, que nos le representa la inteligencia, pero á quien la voluntad señala libremente como término de su accion; de donde en general se ha dado el nombre altamente significativo de *fin* á aquello, que la voluntad determina como punto de reposo (digámoslo así) de su prodigiosa actividad.

(2) La casi totalidad de los Santos Padres, que han escrito sobre el misterio de la Trinidad, se valen de un argumento idéntico al empleado en este artículo por Santo Tomás. Véase el tratado *De Trinitate* de San Agustín, l. 6, c. 12; y l. 15, c. 17.

(3) Segun los tan sabidos axiomas filosóficos:  *nihil volitum,*

*quin præcognitum; ignoti nulla cupido.*

(4) En el Símbolo de San Atanasio se dice que el Espíritu-Santo no es engendrado, sino que procede (*non genitus, sed procedens*). El Concilio 1.º de Toledo en su profesion de fe contra los Priscilianistas escribió: « Es pues ingénito » (*ingenitus*) el Padre, engendrado el Hijo, no engendrado (*non genitus*) el Espíritu-Santo, pero sí procedente del Padre y » del Hijo ».

(5) El texto dice, segun las ediciones más acreditadas, *procedit in similitudinem naturæ*. La traduccion exacta es *procede á la semejanza (ó tendiendo hacia la semejanza)* en el sentido, que tiene la palabra *proceder* en nuestra lengua, cuando decimos: « ahora procedamos á la esplicacion de tal ó cual cosa, procedió á averiguar tal hecho, » etc.

cia en el Verbo, lo es también en el amor. Conforme á esto se dice (Eccli. 13, 19): *todo animal ama á su semejante*. Si pues por razon de semejanza conviene al Verbo procedente ser engendrado y nacer; parece que igualmente el ser engendrado es propio del amor, que así procede.

3.º Lo que no existe en alguna especie, tampoco existe en su género. Si pues hay una procesion de amor en Dios, precisamente habrá de tener, además de este nombre genérico, algun otro nombre especial. No hay otro nombre alguno, que pueda aplicársele, sino el de generacion: luego parece que la procesion del amor en la divinidad es generacion.

Por el contrario, si se adoptase ese nombre; seguiríase que el Espíritu-Santo, que procede como amor, procedería como engendrado, lo cual está en pugna con estas palabras del Símbolo de fé de San Atanasio: « El Espíritu-Santo no ha sido hecho, ni creado, ni engendrado; sino que procede del Padre y del Hijo ».

**Conclusion.** *La procesion del amor en Dios no debe llamarse generacion; ni el procedente es Hijo ó engendrado, sino Espíritu.*

Responderémos que en la divinidad la

*procesion del amor no debe llamarse generacion*. Para evidenciarlo, es preciso saber que hay esta diferencia entre la inteligencia y la voluntad: que la inteligencia se constituye en acto, en cuanto está en ella la semejanza de la cosa entendida; al paso que la voluntad se constituye en acto, no porque alguna imagen del objeto por ella querido se halle en ella, sino en virtud de cierta inclinacion de la voluntad misma hácia el objeto querido. Así pues la procesion intelectual tiene por fundamento la semejanza, y puede por lo mismo tener concepto y nombre de generacion; porque todo ser engendra á su semejante: mas la procesion realizada por operacion de la voluntad no se considera segun la razon de semejanza, sino más bien segun la de impulsión ó mocion á algo. *Y por lo tanto, lo que así procede en la divinidad (in divinis) por amor, no procede como engendrado ó Hijo, sino más bien como Espíritu (1); designándose por este nombre cierta mocion ó impulso vital, análogo al que experimenta el que por el amor se siente escitado ó impelido á hacer alguna cosa (2).*

Al argumento 1.º dirémos que todo lo

(1) Los pareceres de los teólogos están muy divididos sobre este punto. Ricardo de San Victor y Alain de Lilla pretenden que se da al Verbo el nombre de Hijo, porque recibe del Padre una naturaleza fecunda; y que no se le da al Espíritu-Santo, porque la naturaleza, que recibe, es infecunda. San Buenaventura dice que el Hijo debe proceder segun la naturaleza, como Seth procede de Adán; y que no se puede dar al Espíritu-Santo el nombre de Hijo, porque procede de la voluntad. Escoto dice que la procesion del Verbo es por sí misma una generacion, y la del Espíritu-Santo una operacion. Vazquez y Suarez se aproximan mucho al parecer de Santo Tomás, que es por otra parte el más seguido. Bossuet dice que esto es un arcano, reservado á la vision beatifica (*Elevation*. p. 48, edit. de Vers.).

(2) No se olvida hoy por los teólogos que el filosofismo moderno no desperdicia ocasion, en que poder zaherir con sus sofismas, hasta aniquilarlo (si fuera fácil) el dogma de las dos procesiones del Hijo y del Espíritu-Santo en el misterio de la Trinidad, tomando al efecto motivo de las esplicaciones, que dan los escolásticos sobre este particular; é ignorando que una cosa es la existencia de las procesiones, y otra muy diferente el modo de verificarse. Generalmente convienen los teólogos en la afirmacion de que no hay evidentes razones, para demostrar por qué la procesion del Hijo se llama generacion, y la del Espíritu-Santo simplemente procesion, diciendo el Nazianceno (*Orat. 1.*): « *De qué modo es engendrado el Hijo? Debe honrarse en silencio la generacion de Dios* ». San Ambrosio (l. 6, in Luc.): « *No es permitido discutir la manera cómo ha nacido* ». San Basilio (c. 18, de Spir. S.): « *Quién es capaz de explicar (suficientemente) la diferencia, que media entre nacer y proceder* »? Y San Agustín (l. 3, cont. « *Nac.* ») esclama: *Ni sé, ni puedo distinguir entre aquella generacion y esta procesion* ». Y esto es claro; puesto que cualquiera diferencia, que se establezca entre la generacion y la procesion,

siempre venimos á parar á que es cierto para unos teólogos lo mismo que para otros aparece dudoso. Así, v. gr., á la opinion de los que con nuestro A. Doctor sienten, que á la procesion del Hijo se le nombra generacion, porque procede del entendimiento del Padre, contestan algunos: En tanto es tenido esto como una verdad, en cuanto se cree que toda palabra mental es la espesa imagen y semejanza de la cosa entendida: es así que es falso tal principio; porque las cosas, que percibimos por el tacto, el gusto, etc., son tambien afectaciones mentales, sin que por eso pueda decirse sean imágenes de las cosas de este modo percibidas: luego, etc. Además, si viene á suceder que así sea en razon á que el entendimiento se forme la idea á su imagen por medio de la accion mental ó de la inteligencia, tampoco puede admitirse; porque la mente, cuando vuelve sobre sí misma, *seu cogitat mentem suam*, sin duda que tiene idea de sí propia, pues piensa en sí, como se supone; mas no por esto debe decirse su imagen, que nadie ve, y principalmente ignorándose la esencia del entendimiento: y, si la ignorancia llega á este punto, cómo podrá obtenerse la imagen del entendimiento? Por otra parte nosotros podrémos tener las imágenes de las cosas en nuestro entendimiento por medio de la vista, v. gr., cuando esas mismas cosas tengan ya una existencia actual: cómo puede haber imagen de una cosa, que no es? Por consiguiente, si el Padre engendrarse, entendiendo, la imagen del Hijo; resultaría que en tanto aquel concebiría dicha imagen, en cuanto era ya una cosa existente el Hijo; mas no que el Hijo existia, porque el Padre preconcebiese la imagen del Hijo... Estas y otras dificultades, que oponen los que llevan opiniones contrarias, y de las cuales podrémos quizá ocuparnos con más amplitud en otro lugar, no impiden sostengamos como más probable y verosímil la sentencia generalmente admitida en la escuela de Santo Tomás, y afirmamos contra los socinianos y modernos racionalistas que son dignos de alabanza todos los es-

que está en Dios, es uno con su naturaleza. Por lo tanto no se puede tomar por parte de esta unidad la razon propia de una ú otra procedencia, segun lo que una se distingue de otra; sino que conviene que la razon propia de una ú otra procesion se tome segun el orden de una procesion á otra. Mas este orden se considera segun la razon de la voluntad y del entendimiento. De donde se infiere que, segun la razon propia de uno ú otro de estos dos conceptos ó nociones la procesion respectiva se adapta el nombre, que con propiedad la signifique y pueda propiamente aplicarse al procedente: por cuya razon lo que procede por modo de amor, recibiendo en este mismo concepto la naturaleza divina, no debe sin embargo decirse nacida.

Al 2.º que la semejanza no compete al Verbo y al amor de una manera misma: pues se halla en el Verbo, en cuanto él es en sí mismo cierta semejanza de la cosa entendida, como el ser engendrado es la imágen del que le engendra; mas en el amor está, no porque el amor sea por sí mismo la semejanza, sino en cuanto esta es el principio ó la razon de amar. Hé aquí por qué no se sigue que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es el principio del amor.

Al 3.º que no podemos dar nombre á Dios sino segun las criaturas, como ya se ha dicho (C. 13, a. 1). Y, como las criaturas no comunican su naturaleza sino por la generacion, la procesion en la divinidad no tiene otro nombre propio ó especial que el de generacion; y por lo mismo para la procesion, que no es generacion, no nos queda un nombre especialmente *adecuado*; si bien puede llamarse *espiracion* (*spiratio*), puesto que es la procesion del espíritu.

colásticos, que con sus doctrinas pretendieron ilustrar el origen de las *divinas procesiones*: lo uno porque, si los teólogos obraron de semejante manera, lo hicieron á imitacion de los SS. Padres; los cuales, no obstante que condenan á los curiosos, que pretenden descifrar los arcanos de la Divinidad; usan repetidamente, para ilustrar nuestra mente sobre ellos, de ejemplos y comparaciones aseguibles á la razon humana: y lo otro porque, siendo la conducta de todos los pseudo-filósofos é incrédulos el argüir contra los Católicos, no por medio de las SS. Escrituras, ni de las Tradiciones Sagradas, ni aun

#### ARTÍCULO V.—Hay en la divinidad más de dos procesiones? (1)

1.º Parece que en la divinidad hay más de dos procesiones: porque, así como á Dios se atribuye ciencia y voluntad, tambien poder ó potencia. Por consiguiente, si se reconocen en Dios dos procesiones en razon la una de la inteligencia, y la otra de la voluntad; parece debe admitirse una tercera por razon de su potencia.

2.º La bondad parece sobre todo ser principio de procesion, puesto que el bien tiende naturalmente á difundirse. Parece pues que se debería reconocer en Dios alguna procedencia, que tuviera por fundamento la bondad.

3.º La virtud de la fecundidad en Dios es mayor que en nosotros: pero en nosotros no hay solamente una procedencia de verbo, sino muchas; pues de un verbo en nosotros procede otro, é igualmente de un amor procede otro amor. Luego tambien en Dios hay más de dos procesiones.

Por él contrario: en Dios no hay más que dos procedentes, el Hijo y el Espíritu Santo; y no hay por consiguiente más de dos procesiones.

**Conclusion.** *No puede haber en Dios otra procesion fuera de estas dos: la del Verbo y la del amor.*

Responderémos, que en Dios no puede haber otras procesiones que aquellas que son determinadas por acciones immanentes en el agente mismo. Estas en la naturaleza intelectual y divina son dos solas, las de *entender* y *querer*; puesto que sentir, que parece tambien operacion immanente en el que siente, es estrínseco á la naturaleza intelectual, y no es completamente extraño al género de acciones *ad extra*. Porque el sentir se consume por la accion de lo sensible en el sentido. Preciso es pues deducir que *no puede*

de los principios de la recta razon, sino por el contrario valiéndose de los sofismas, etc.; es muy oportuno que se responda á estos argumentos, descubriendo tales falacias, y oponiéndoles doctrinas razonables, fundadas en probables conjeturas. — M. C. G.

(1) La doctrina espuesta en este artículo es de fe; pues de lo contrario se seguiría que el misterio no estaría en la Trinidad, sino en la cuaternidad (por decirlo así) ó en la quindidad, etc., segun el número de procesiones que se estableciese.

haber en Dios otra procesion que la del Verbo y la del amor.

Al argumento 1.º dirémos, que la potencia es principio de accion de un ser sobre otro (1), y por lo mismo los actos *ad extra* se refieren á la potencia. Por consiguiente segun este atributo no puede haber en Dios procesion de persona divina, sino solo procedencia de criatura.

Al 2.º que el bien, como dice Boecio (Lib. de hebdom.), pertenece á la esencia, y no á la operacion, á no ser como objeto de la voluntad. Por consiguiente, puesto que las procesiones divinas son

necesariamente determinadas por algunas acciones; no resultan nuevas procesiones por razon de la bondad y demas atributos divinos, distintas de las del Verbo y del amor, en razon á que Dios entiende y ama su esencia, su vérdad y su bondad.

Al 3.º que, como ya se ha dicho (C. 14, a. 3; y C. 19, a. 5), Dios conoce todo por un simple acto, y quiere todo de la misma manera. Por consiguiente en él no puede darse procesion de un Verbo de otro Verbo, ni de un amor de otro amor, y solo hay en él un Verbo perfecto y un amor perfecto únicos: y en esto se hace ostensible su perfecta fecundidad.

## CUESTION XXVIII.

### De las relaciones divinas.

Pasarémos á tratar de las relaciones divinas, resolviendo estas cuatro preguntas: 1.ª Hay en Dios algunas relaciones reales?—2.ª Estas relaciones son la misma esencia divina, ó son estrínsecamente adjuntas á ella?—3.ª Puede haber en Dios muchas relaciones realmente distintas entre sí?—4.ª Cuántas son estas relaciones?

**ARTÍCULO I.** — Hay en Dios algunas relaciones reales? (2)

1.º Parece que en Dios no hay relaciones reales: porque Boecio dice (Lib. de Trin.) que, «cuando se atribuyen á Dios algunos predicamentos, todo cuanto de él puede predicarse, se identifica con su sustancia; mas nada puede predicarse de él con relacion á otro ser». Pero se puede afirmar de Dios, todo lo que existe realmente en él. Luego la relacion no existe realmente en Dios.

2.º Boecio dice (ibid.) que «en la Santa Trinidad la relacion del Padre con el Hijo, y la de uno y otro con el Espíritu Santo, es semejante á la que hay entre una cosa y lo que es ella misma». Esta relacion es simplemente ideal, pues-

to que toda relacion real exige dos extremos igualmente reales. Luego las relaciones, que se suponen en la divinidad, no son relaciones reales, sino únicamente de razon (*rationis*).

3.º La relacion de paternidad es relacion de principio. Pero, cuando se dice que Dios es el principio de las criaturas, esto no supone que tenga con ellas una relacion real, sino solo racional. Luego ni la paternidad es en Dios una relacion real, ni por la misma razon lo son tampoco las demas, que se le atribuyen.

4.º La generacion en la divinidad se verifica por la procesion del Verbo inteligible; pero las relaciones, que tienen por principio la accion de la inteligencia, son relaciones de razon: luego la paternidad y la filiacion, que son en Dios los

(1) Se habla evidentemente de la potencia activa.

(2) Es doctrina de fe que son tales las relaciones entre las personas divinas, como puede verse en el Símbolo de San

Atanasio y en el Concilio de Florencia, aparte de otras muchas decisiones de la Iglesia.

términos de la generacion, son solo relaciones de razon.

Por el contrario : no es el Padre llamado así, sino por razon de su paternidad, y el Hijo por su filiacion : si pues la paternidad y la filiacion no están realmente en Dios; síguese que este no es realmente Padre ó Hijo, y que estas denominaciones no son más que ideales : lo cual constituye la herejía de Sabelio (1).

**Conclusion.** *Las relaciones basadas en las procesiones divinas sobre la identidad de su naturaleza son relaciones reales.*

Responderémos, que en la divinidad hay realmente ciertas relaciones. Para demostrarlo, es preciso observar que solo en aquellas cosas, que se refieren á algo (2) se hallan conceptos únicamente racionales y sin realidad : lo cual no tiene lugar en otros géneros (3), porque los demas géneros, tales como la cantidad y la cualidad, significan por su propia naturaleza algo inherente á otra cosa ; mientras que las que se atribuyen á algo (*dicuntur ad aliquid*) denotan únicamente por su propia razon respecto ó relacion á otra cosa. Esta referencia (*respectus*) está unas veces en la naturaleza misma de las cosas, como cuando algunas están por su naturaleza ordenadas unas á otras, y tienen una inclinacion recíproca : y estas relaciones deben ser necesariamente reales, como en los cuerpos graves existe la tendencia y órden á su centro de gravedad, de donde proviene cierta relacion

del cuerpo grave con su centro ; y lo mismo podemos decir de otras relaciones análogas. Otras veces la relacion significada por lo que se dice *ad aliquid* existe únicamente en la aprension de la mente, que relaciona ó compara una con otra : y entónces no hay más que una relacion de razon ; como cuando el entendimiento compara el hombre con otro animal, como la especie con su género.

Así pues, cuando un ser procede de un principio de la misma naturaleza que él ; es necesario que los dos, es decir, el que procede y aquel, de quien procede, pertenezcan al mismo órden : y por consiguiente que haya entre ellos mútuas relaciones reales. Luego, puesto que las procesiones divinas se verifican en identidad de naturaleza, segun se ha demostrado (C. 27, a. 2 y 4) ; síguese necesariamente que las relaciones por ellas determinadas son reales.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se dice absolutamente que la relacion *ad aliquid* no se atribuye á Dios segun el concepto propio de lo que se dice *ad aliquid*, es decir, en el concepto mismo de aquello, que se dice *ad aliquid*; no se entiende por comparacion con aquello, á que es inherente la relacion, sino respecto de otra cosa (4) : sin que por esto haya querido decir Boecio que no habia relacion en Dios ; sino que no se afirmaba la existencia de dicha relacion, como inherente á Él segun la naturaleza propia de la relacion ; y sí más bien como relacion de Él con otro ser.

(1) San Agustín en su libro *De heresibus* (c. 41) hace notar que Sabelio, al negar la realidad de las relaciones divinas entre las personas de la Santísima Trinidad, no hizo otra cosa que reproducir las antiguas y refutadas herejías de Práxeos y Hernógenes.

(2) *Dicuntur ad aliquid*, dice el texto. Es muy necesario tener ideas fijas sobre la teoría de la relacion, para poder seguir la ilacion de los argumentos en este y en los artículos sucesivos. Lo más selecto, que á nuestro modo de ver se ha escrito modernamente sobre la categoría de relacion, es el artículo que la consagra Sanseverino en la 1.ª parte de su *Lógica*. Despues de definir la relacion, en cuánto que es categoría, diciendo que es un « modo accidental de ser, cuya razon » ó esencia consiste en decir órden á otra cosa diversa », hace entre otras esta importantísima advertencia : « Hemos dicho » que la relacion es un modo accidental ; pero téngase cuidado de no confundir las relaciones de las cosas creadas » con las relaciones personales, que la Iglesia... reconoce » en Dios. Estas no son accidentales, sino sustanciales ; porque, como en Dios *el ser* de la relacion personal no se distingue de la esencia del mismo Dios ; la relacion personal » no es en él, como de accidente á sujeto, sino de lo mismo á lo mismo, ó, como dice Santo Tomás, á modo de » identidad » (*Contra Gent.* l. 4, c. 14) y (*Lógica*, v. 1, p. 598).

Aristóteles, al tratar de semejante categoría, advierte que es tal vez una de las materias más árduas, que se pueden presentar al filósofo.

De todos modos, aunque no pueda confiarse á simples indicaciones la inteligencia de este artículo ; dirémos que, cuando el texto dice *ad aliquid*, la relacion es á los términos relacionados, para diferenciarla de la relacion *in aliquid*, que mira ó respecta al sujeto de la misma. Por ejemplo, la paternidad en la persona del Padre eterno se dice *in*, esto es, como el sujeto de la misma ; y la paternidad diciendo relacion á su correlativo el Hijo se dice *ad*, ó sea, con respecto á los términos relacionados.

(3) Géneros ó categorías de Aristóteles.

(4) Como se verá en el a. 2, en la relacion hay que distinguir dos cosas : lo que es comun con toda otra categoría, y lo que le es propio. Bajo ninguno de ambos conceptos puede predicarse de Dios la categoría de relacion, ni categoría alguna (Sanseverino, *ib.* p. 402) ; pero, si bien la relacion no está en Dios como el accidente en su sujeto, si está, en cuanto denota ó importa órden á otra cosa ; lo cual despues de todo es lo que constituye la esencia, por decirlo así, ó la razon propia, el carácter distintivo de la relacion. En otros términos : la relacion en Dios no denota inherencia de un accidente, sino el puro órden de una cosa á otra (Sanseverino, *ib.* p. 599).



Al 2.º que la relacion, que se importa ó espresa (*importatur*) por este nombre (*idem*) mismo, no es más que una relacion de razon, si se toma la palabra (*idem*) mismo en un sentido absoluto; porque esta relacion no puede fundarse sino en cierto orden ó respecto, que la mente concibe entre una cosa y ella misma, considerándolo bajo dos distintos aspectos. Pero sucede de otra manera, cuando se dice que algunas cosas son las mismas, no en número, sino en la naturaleza de género ó de especie. Boecio pues asimila las relaciones, que hay en la divinidad, á una relacion de identidad, no en todo, sino únicamente en cuanto por estas relaciones no se diversifica la sustancia, como ni por la relacion de identidad.

Al 3.º que, siendo la criatura, que procede de Dios, de diversa naturaleza que Él; Dios está fuera del orden de toda criatura, y no se funda en su naturaleza su relacion con las criaturas: porque no las produce por necesidad de su naturaleza, sino por su entendimiento y por su voluntad, segun lo dicho (C. 19, a. 3 y 4; y C. 14, a. 8). Por cuya razon no hay relacion real de Dios con las criaturas, pero sí de estas á Dios; puesto que las criaturas se incluyen en el orden divino, y es propio de la naturaleza de las mismas depender de él. Mas las procesiones divinas están en su misma naturaleza, y por lo tanto no hay paridad de razon.

Al 4.º que las relaciones, que resultan exclusivamente (1) de la accion del entendimiento, en las cosas mismas conocidas son relaciones solo de razon; porque esta las establece entre los dos objetos del conocimiento. Pero las relaciones fundadas en la operacion del entendimiento, cuales son las que existen entre el verbo procedente por acto intelectual y el principio de que procede, no son únicamente relaciones de razon, sino reales: porque tanto el entendimiento mismo, como la razon, son cierta realidad; y la relacion, que se establece entre ella y lo que de ella procede intelectualmente, es tan real,

como la que existe entre un ser material y lo que de él procede materialmente. Así pues la paternidad y la filiacion son en la divinidad relaciones reales.

#### ARTÍCULO II. — En Dios la relacion es lo mismo que su esencia? (2)

1.º Parece que en Dios la relacion no es su misma esencia: porque San Agustin dice (De Trin. l. 5, c. 5) que «no todo lo que se predica (*dicitur*) en Dios se refiere á su sustancia»; pues se dice *ad aliquid*, ó se le relaciona algo, como el padre al hijo. Es así que estas cosas no se dicen segun la sustancia. Luego la relacion no es la esencia divina.

2.º San Agustin dice (De Trin., l. 7, c. 1): «Toda cosa, que se dice relativamente, es tambien algo, aparte de lo relativo, como el «hombre señor» y el «hombre esclavo». Si pues en Dios hay algunas relaciones, preciso es que haya en Él alguna otra cosa ademas de estas relaciones; y esta otra cosa no puede ser sino su esencia. Luego la esencia es cosa diversa de las relaciones.

3.º Lo esencial del relativo está en referirse á otro ser, como dice Aristóteles (Prædic. c. Ad aliquid). Si pues la relacion es la misma divina esencia, síguese que el ser de la divina esencia consiste en referirse á otro ser: lo cual repugna á la perfeccion del ser divino, que es completamente absoluto y subsistente por sí, como queda demostrado (E. 3, a. 4; y C. 4, a. 2). Luego la relacion no es la misma esencia divina.

Por el contrario: toda cosa, que no es la esencia divina, es una criatura; pero la relacion compete realmente á Dios. Luego, si no fuese su esencia, sería una criatura, y no se la debería adorar con culto de *latría*; lo cual es contrario á lo que se canta en el prefacio de la misa: «Adoremus la propiedad en las personas, la unidad en la esencia, y la igualdad en la majestad».

**Conclusion.** *La relacion, que existe*

(1) Porque, de no resultar exclusivamente del entendimiento la relacion, ya no es relacion de razon ó relacion lógica. Conviene tener presente que en realidad toda relacion existe de algún modo en el entendimiento del que le establece ó contempla, y bajo este punto de vista muchos han creído que las relaciones son siempre lógicas ó de razon; pero lo que nos ha de servir de guía, para establecer la reali-

dad de una relacion, no es la realidad de nuestra apreciacion, sino la realidad de los términos relacionados y el fundamento de la relacion misma: pero, si este fundamento está en las cosas, la relacion es real; y si está simplemente en nuestro entendimiento, la relacion es lógica ó de razon.

(2) Contra la doctrina de Gilberto de la Porrée, como lo indica el mismo Doctor Angélico.

*realmente en Dios, es una misma cosa que su esencia en realidad; y no difiere de ella sino racionalmente, en el sentido de que la relacion importa respecto á términos opuestos, y no así la esencia.*

Responderémos, que respecto de este asunto dicese que Gilberto de la Porrée cayó en error, del cual se retrató despues en el concilio de Reims. Había dicho que en la Divinidad las relaciones son *asistentes*, es decir, que le están estrínsecamente adheridas.

Para esclarecer esta cuestion, es de notar que en cada uno de los nueve géneros de accidentes (1) hay que considerar dos cosas. La primera es el ser, que en general conviene á todos y cada uno de ellos, como accidente; y esto que les conviene á todos en comun, es el *estar en un sujeto*, puesto que la esencia del accidente consiste en que lo esté. La segunda es la naturaleza propia y peculiar de cada uno de ellos segun su respectivo género. En los géneros distintos de la relacion, por ejemplo, la cantidad y la cualidad, la razon propia del género se funda tambien en la comparacion con el sujeto; pues la cantidad es la medida de la sustancia, y la cualidad su disposicion. Pero la razon propia de la relacion misma no se funda en su comparacion con el sujeto, en el cual existe; sino con alguna cosa exterior. Si pues consideramos aún en las criaturas las relaciones, segun lo que son en sí mismas; notarémos que son asistentes ó *adjuntas*, no conjuntas intrínsecamente, como significativas de un respectó contingente en cierto modo á la cosa relacionada, en cuanto tiende á otra. Mas, considerada la relacion como accidente, ya así se nos presenta inherente al sujeto, y teniendo en él un ser accidental. Gilberto de la Porrée no

consideró la relacion sino bajo el primero de estos dos aspectos (2). Ahora bien: todo lo que tiene un ser accidental en las criaturas, lo adquiere sustancial, cuando se transfiere á Dios; en el cual nada se halla como accidente en el sujeto, puesto que todo lo que está en Dios es su esencia. De consiguiente por la parte, que la relacion *in rebus creatis* tiene ser accidental en el sujeto, la relacion realmente existente en Dios tiene el ser mismo de la divina esencia, existiendo en un todo la misma con él. Mas por la parte que se refiere ó predica *ad aliquid*, no se significa una relacion á la esencia, sino más bien á su opuesto. Es pues ya así evidente que la relacion, que existe realmente en Dios, es en realidad la misma cosa que su esencia; y solo difiere de ella en nuestro concepto racional, en el sentido de que la relacion implica una comparacion entre dos términos opuestos, y la esencia no. Luego evidentemente *en Dios la relacion y la esencia no son cosas distintas, sino una sola y misma cosa.*

Al argumento 1.º dirémos, que esas palabras de San Agustin no significan que la paternidad ú otra relacion existente en Dios no sea en su mismo ser la misma cosa que su esencia; sino que no se le atribuye por modo de sustancia, como existente en el sujeto, de quien se dice, y sí como relacionado con otro. Por este motivo se dice que en Dios no hay más que dos predicamentos, por cuanto todos los demas entrañan habitud ó modo de ser respecto de aquello, á que se aplican, tanto segun su ser, como segun la naturaleza propia de su respectivo género; mientras que en Dios nada hay, que pueda llevar en sí tal habitud á aquello, en que está, ó de quien se predica, como no sea la de identidad á causa

(1) Las categorías de Aristóteles, exceptuando la sustancia: y son la cantidad, cualidad, relacion, accion, pasion, el tiempo, el lugar, el sitio y el hábito.

(2) La cuestion está en si debe considerarse la relacion como un simple accidente, ó si añade algo su concepto al del ser accidental. Sanseverino, cuyos trabajos sobre esta materia son inapreciables, plantea y resuelve la cuestion, conformándose en todo con la doctrina de Santo Tomás, es decir, afirmando y demostrando que la ciencia de la relacion es algo más que la esencia del accidente categórico; por más que necesite de esto, para estar en un sujeto. Entre la multitud de pruebas á cual más sólidas, que desarrolla en el pasaje citado (*Lógica*, v. 1, a. 12), lo que creemos más al alcance de las personas poco habituadas á las especulaciones metafísicas, es lo que deriva de estos ejemplos: « la blancura, considerada como

« accidente, es una; y sin embargo puede dar lugar á multitud  
« de relaciones, en tanto número, cuanto se concibe pueden  
« tener las analogías, que existen entre los objetos blancos.  
« Luego el ser de la relacion no es idéntico al ser del accidente  
« categórico, mediante el cual aquel es inherente á un  
« sujeto. Además, no hay identidad entre cosas, que son susceptibles  
« de variacion, como son la relacion y el accidente  
« absoluto; v. gr., si Pedro y Pablo están ambos con igual  
« grado de calor, y despues Pedro acercándose al fuego adquiere  
« algunos grados más de calor, es evidente que en Pedro el calor ha  
« aumentado en intensidad, y por lo tanto su relacion con el calor de Pablo ha variado, permaneciendo  
« sin embargo el mismo accidente, el calor. Luego no son idénticos el ser de la relacion y el del accidente absoluto »  
(*Ibid.* p. 552).

de la soberana simplicidad de su ser.

Al 2.º que, así como en las criaturas en lo que se dice de ellas como relativo, no se indica solamente la relacion de una cosa con otra, sino tambien alguna otra cosa absoluta; lo mismo en Dios, aunque de muy diferente manera. En efecto: lo que existe en la criatura, ademas de lo que se halla comprendido bajo la significacion de la palabra relativo, es otra cosa distinta; pero en Dios no lo es, sino una sola y misma cosa, la cual no se espresa perfectamente por el nombre de la relacion, como incluida en la significacion del mismo: pues ya se ha dicho (C. 13, a. 2), al tratar de los nombres de Dios, que no se puede encontrar en el lenguaje humano nombre alguno, cuya significacion abarque por completo la perfeccion toda de la divina esencia. Por consiguiente no se puede deducir de aquí que en Dios ademas de la relacion haya alguna otra cosa real, sino solo atendida la significacion propia de cada nombre.

Al 3.º que, si la perfeccion divina nada más comprendiese que lo que la palabra relativa significa; se seguiría que el ser divino es imperfecto, puesto que sería solo un término de relacion con otro ser: por ejemplo, si no hubiera en Dios más que lo que espresa la palabra sabiduría, no sería un ser subsistente. Mas, siendo la perfeccion de la esencia divina mayor que cuanto puede comprender la significacion de nombre alguno; no se sigue que su esencia sea imperfecta, porque el nombre relativo ú otro cualquiera aplicado á Dios no signifique algo perfecto:

pues, segun ya se ha dicho (C. 14, a. 2), la esencia divina encierra en sí la perfeccion de los géneros todos.

ARTÍCULO III.—Las relaciones, que están en Dios, son realmente distintas entre sí? (1)

1.º Parece que las relaciones, que hay en Dios, no son realmente distintas entre sí: porque todos los seres, que en identidad convienen á una sola y misma cosa (*quæ uni et eidem sunt eadem*), son tambien idénticos entre sí (2); pero toda relacion, que existe en Dios, es en realidad una sola y misma cosa que su divina esencia. Luego las relaciones no son realmente distintas entre sí.

2.º Como la paternidad y la filiacion se distinguen de la esencia divina por razon solo de nombre (*secundum rationem nominis*) que las espresa; asimismo la potencia y la bondad. Pero la distincion de esta índole no establece una distincion real entre la bondad y la potencia de Dios. Luego tampoco la hay real entre la de paternidad y filiacion.

3.º En Dios no hay distincion real, sino por razon del origen; pero no parece que una relacion sea origine de otra: luego las relaciones no son realmente distintas una de otras.

Por el contrario, Boecio dice (De Trin.) que «la sustancia en Dios contiene la unidad, y la relacion multiplica la Trinidad». Luego, si las relaciones no fuesen realmente distintas entre sí; no habría en Dios una Trinidad real, sino

(1) Directamente contra la herejía de Sabelio, que sostenía que la Trinidad es puramente lógica ó de razon y no real; doctrina espresamente condenada en el Concilio 1.º de Nicéa y en el de Roma en tiempo de San Silvestre.

(2) Los filósofos escolásticos fundan en esta doctrina uno de los principios del raciocinio y argumentacion; pero lo espresan así: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se*. Es decir, por ejemplo: Si Pedro y Juan tienen igual talla, ó convienen en una misma medida; Pedro y Juan son iguales, ó tienen la misma estatura.

A fin de que los poco versados en estas materias puedan comprender la doctrina del Santo en la Cuestion (28.ª) presente, no estará de más advertir que aunque generalmente la relacion no significa más que el orden de una cosa á otra; sin embargo los filósofos escolásticos la relacion en abstracto la distinguen de la relacion en concreto, diciendo que aquella, como predicamento, es un orden ó puro respecto, ó un accidente real, cuyo todo consiste en referirse á otra cosa; y que este es el nombre, de que nos valemos, para significar las cosas relativas. Las relaciones son reales, si responden á una cosa, que existe en la naturaleza, como la de padre é hijo; y serán de razon, si están en la mente. Las hay tambien

transcendentales, *secundum dici*, etc.; pero aquí solo notarémos que tres son los medios, que se indican, para conocer si son reales ó de razon: 1.º si los extremos se hallan solo en la inteligencia, la relacion es de razon; 2.º si los mismos tienen ser en la naturaleza misma de las cosas, entonces es real; 3.º si uno de dichos extremos existe en la naturaleza y el otro en la mente, será real y de razon.

En toda relacion se encuentran siempre cuatro cosas que notar: 1.º el sujeto de la relacion, ó el relativo, como v. gr. Padre; 2.º el término de la relacion, ó correlativo, como Hijo; 3.º el fundamento, que en este caso será la generacion; 4.º la misma relacion significada, etc.

Los fundamentos de la relacion son tambien cuatro: 1.º la sustancia, que es en la que se funda la relacion *ejusdem et diversi*; 2.º la cantidad, que forma la de *igual y desigual*; 3.º la cualidad, que da la relacion de *semejante y desemejante*. 4.º La accion y passion, de donde sale la que se llama de *causa y efecto*.

Las propiedades de la relacion son: 1.º oponerse entre sí; mas no contrariarse; 2.º no admitir más ni menos; 3.º reciprocarse; 4.º darse á conocer tan luego como se enunciasen sus términos.—M. C. G.

solo de razon: lo cual constituye el error de Sabelio.

**Conclusion.** *Las relaciones divinas son realmente distintas entre sí; aunque no en un sentido absoluto, sino relativo.*

Responderémos, que en el hecho mismo de atribuirse algo á un ser, conviene que se le atribuyan todas aquellas cosas, que son de su naturaleza (*de ratione illius*): así á todo sujeto, á quien se atribuye el ser hombre, debe atribuirsele el ser racional. Ahora bien: la relacion implica en su naturaleza algun respecto de una cosa con otra, segun el cual una cosa se opone relativamente á otra. Siendo pues real la relacion en Dios, segun lo dicho (a. 1), es preciso que la oposicion tambien sea real: y esta oposicion relativa implica en su naturaleza la distincion (1). Luego indispensablemente *hay en Dios distincion real, no precisamente por razon del ser absoluto*, que es su esencia, en la cual hay suma unidad y simplicidad, *sino en cuanto al ser relativo.*

Al argumento 1.º dirémos que, segun Aristóteles (Phys. l. 3, test. 21), el argumento de que « cosas idénticas á una sola y misma cosa son tambien idénticas entre sí », es aplicable á las cosas real y racionalmente idénticas, como la túnica y el vestido; mas no á las que difieren racionalmente (*ratione*). El mismo Aristóteles dice (ibid.) que, aunque la accion y la pasion se identifican con el movimiento, no por esto se puede decir que son una misma cosa la accion y la pasion; porque en la accion se incluye la relacion, como partiendo el movimiento del motor á lo móvil; y en la pasion, como siendo recibido por el objeto movido. Igualmente, aunque la paternidad y la filiacion sean (*secundum rem*) una misma cosa con la esencia divina, sin embargo estas dos relaciones implican en sus razones propias conceptos relativos opuestos. Luego son distintas entre sí.

Al 2.º que la potencia y la bondad no implican en sus respectivos conceptos

oposicion alguna: no existe pues paridad de razon.

Al 3.º que, aunque las relaciones, propiamente hablando, no nacen ó proceden una de otra; sin embargo se consideran como opuestas entre sí, segun que procede una de otro.

**ARTÍCULO IV.** — *¿Hay en Dios solamente cuatro relaciones reales, á saber: la paternidad, la filiacion, la espiracion y la procesion? (2)*

1.º Parece que hay en Dios otras relaciones que estas cuatro: paternidad, filiacion, espiracion y procesion; pues se pueden considerar en Dios las relaciones del inteligente con el objeto entendido, y del sujeto que quiere con el objeto querido; las cuales parecen relaciones reales, y no se hallan comprendidas entre las enumeradas. Luego hay en Dios más relaciones que estas cuatro.

2.º Las relaciones reales en Dios son tomadas de la procesion inteligible del Verbo; pero las relaciones inteligibles se multiplican hasta el infinito, como lo dice Avicena. Luego en Dios hay una infinidad de relaciones reales.

3.º Las idéas están en Dios *ab eterno*, como queda dicho (C. 15, a. 1), y no son distintas entre sí más que por su relacion con las cosas, segun tambien se ha dicho (C. 15, a. 2). Luego hay en Dios un número mucho mayor de relaciones eternas.

4.º La igualdad, la semejanza, y la identidad son ciertas relaciones, y están en Dios *ab eterno*. Luego hay en Dios desde toda la eternidad más de las cuatro relaciones dichas.

Por el contrario, aún parece que haya ménos; porque dice Aristóteles (Phys. l. 3, test. 23): « El mismo camino es el » que hay de Aténas á Thébas, que el » de Thébas á Aténas ». Parece pues que por esta misma razon la relacion del Padre al Hijo, que se llama paternidad, es

(1) « La distincion *real* es la que conviene á las cosas independientemente y con anterioridad á la concepcion de nuestro entendimiento. Distincion de *razon* ó mental la que solo las conviene en virtud de nuestra concepcion ó de la facultad, que tiene nuestro entendimiento, de concebir y representar una misma realidad bajo diferentes puntos de

« vista parciales » (P. Ceferino, *Filosofía elemental*, t. 2. p. 42). Téngase sin embargo en cuenta que es por *modo de identidad* como debemos representarnos las relaciones de las personas divinas, segun ya tiene advertido el Santo Doctor.

(2) Doctrina, aunque no de fe, admitida como cierta por la casi totalidad de los teólogos.

la misma que la del Hijo al Padre, llamada filiacion; y por consiguiente no son cuatro las relaciones en Dios.

**Conclusion.** *Siendo dos las relaciones opuestas en cada una de las dos procesiones divinas, cuatro y no más son las relaciones reales en Dios: la paternidad, la filiacion, la espiracion y la procesion; las solas existentes real é intrínsecamente en Dios.*

**Responderémos** que, segun Aristóteles (Met. I. 5, test. 20), toda relacion se funda ó sobre la cantidad, como el doble y la mitad; ó sobre la accion y la pasion, como el que hace y lo que es hecho, el padre y el hijo, el señor y el siervo, y otras semejantes. Puesto que no hay cantidad en Dios, quien, segun la espresion de San Agustín (De Trin. I. 1, c. 1.), «es grande sin cantidad»; solo queda posible en él la relacion real fundada sobre la accion: mas no sobre aquellas acciones, segun las cuales procede de Dios algo, que sea estrínseco á Él; puesto que las relaciones de Dios á las criaturas no están realmente en él mismo, como ya hemos dicho (C. 13, a. 7): de donde viene á resultar que en Dios no pueden concebirse relaciones reales, sino como acciones, segun las cuales la procesion en el mismo Dios es *ad intra*, y no *ad extra*.

Estas procesiones solamente son dos, segun queda dicho (C. 27, a. 5): la procesion del Verbo por operacion del entendimiento, y la procesion del amor segun la accion de la voluntad. *Mas en cada una de estas dos procesiones es necesario admitir dos relaciones opuestas, de las cuales la una corresponde á aquel que procede del principio, y la otra al principio mismo.* La procesion del Verbo se llama generacion segun la razon propia, que compete á los seres vivientes, en los que, siendo perfectos, la relacion del principio generador recibe el nombre de *paternidad*; mientras que la procedente ó del engendrado se llama *filiacion*: mas la procesion del amor no tiene nombre propio, como ya se ha dicho (C. 27, a. 4.), como ni igualmente las relaciones, que en ella radican. Llámase

sin embargo *espiracion* la relacion del principio de esta procesion; y la relacion del precedente *procesion*, aunque estos dos nombres pertenecen á las procedencias mismas ó á los orígenes en sí mismos, y no á las relaciones.

Al argumento 1.º dirémos, que en aquellas cosas, en que difieren el entendimiento y el objeto entendido, el que quiere y el objeto querido, puede haber relacion real, tanto entre la ciencia y la cosa sabida, como entre el que quiere y la cosa por él querida. Pero en Dios el entendimiento y el objeto entendido son absolutamente una sola y misma cosa; porque, conociéndose á sí mismo, conoce todo lo demas; y la propia identidad existe entre la voluntad y su objeto: por cuya razon no son reales en Dios tales relaciones, como no lo es la relacion, que hay de lo mismo á lo mismo. Mas la relacion al Verbo es real; porque el Verbo se concibe como procedente por la accion inteligible, y no como cosa entendida: pues, cuando nos formamos la idéa de piedra, lo que el entendimiento concibe, segun la cosa que ha aprendido, toma el nombre de Verbo.

Al 2.º que en nosotros las relaciones inteligibles se multiplican hasta el infinito; porque por un acto el hombre conoce la piedra, por otro acto (1) entiende que tiene este conocimiento, por otro entiende este segundo conocimiento, y así sucesivamente se multiplican los actos de la inteligencia, y por consiguiente las relaciones entre estas sucesivas nociones intelectuales indefinidamente. Mas esto no tiene lugar en Dios, porque Él lo conoce todo por un solo y mismo acto.

Al 3.º que Dios conoce todas las relaciones ideales; y su pluralidad no prueba que haya en Él muchas relaciones, sino solamente que conoce muchas relaciones.

Al 4.º que la semejanza y la igualdad no son en Dios relaciones reales, sino solo de razon, como lo verémos más adelante (C. 42, a. 3).

Al 5.º que, si bien de un extremo á otro el camino es el mismo, cualquiera de ellos se escoja para punto de partida;

(1) El primer acto es un conocimiento directo de la piedra, mediante su propia especie inteligible; y el segundo, el ter-

cero y sucesivos son conocimientos reflejos, que el entendimiento adquiere volviendo sobre el primero. P. Nicolai.

sin embargo son diversos sus conceptos relativos. De aquí es que no se puede pues decir, que la relacion de padre á hijo sea la misma que la del hijo al pa-

dre; mas podría así concluirse de algun absoluto, si hubiese un medio entre sus dos extremos (1).

## CUESTION XXIX.

### De las personas divinas.

Espuesto lo que parecia necesario conócer acerca de las procesiones y las relaciones, debemos ahora tratar de las personas divinas. — De las consideraciones absolutas pasaremos á las comparativas: mas sobre las personas en absoluto conviene hablar primero en general, y despues en particular de cada una de ellas. Empero sobre la consideracion general de estas personas habremos de resolver cuatro cosas principales, á saber.—1.<sup>a</sup> Significacion de la palabra persona.—2.<sup>a</sup> Número de las personas. — 3.<sup>a</sup> Consecuencias del número de personas, y lo que á él sea opuesto, como la diversidad, la semejanza, etc. — 4.<sup>a</sup> Lo concerniente al conocimiento de las personas. — Respecto á la significacion de la palabra persona serán objeto de discusion cuatro puntos. — 1.<sup>o</sup> Definicion de la palabra persona. — 2.<sup>o</sup> Comparacion de la persona con la esencia, subsistencia ó hipóstasi. — 3.<sup>o</sup> Conveniencia del nombre de persona en su aplicacion á la divinidad. — 4.<sup>o</sup> Su significacion en este uso.

#### ARTÍCULO I.— De la definicion de persona (2)

1.<sup>o</sup> Parece inconveniente esta definicion de la persona, que Boecio adopta en su libro (De las dos naturalezas), cuando dice que « persona es la sustancia » individual de una naturaleza racional: porque ningun ser singular se define, y la persona denota un ser singular. Luego se la define inconvenientemente.

2.<sup>o</sup> La palabra sustancia, empleada

en la definicion de la persona, ó se toma por la sustancia primera, ó por la sustancia segunda (3). Si se entiende de la sustancia primera, es supérfluo añadir la palabra individual (*individua*); pues la sustancia primera ya de suyo lo es: y si se refiere á la segunda, el epíteto es falso y contradictorio; puesto que se llaman sustancias segundas los géneros ó las especies. Luego esta definicion está mal adoptada.

3.<sup>o</sup> No debe figurar en la definicion de

(1) « El medio existente entre dos extremos ó términos puede ser absoluto ó relativo. Absoluto, como la línea, que existe entre dos puntos, ó el camino, que parte de un sitio y concluye en otro. Relativo, como la paternidad, que existe entre el padre y el hijo, y la filiacion que existe entre el hijo y el padre. Si se habla pues de su medio absoluto, como el trayecto de Tébas á Atenas, es indudable que el medio permanece idéntico, cualquiera que sea el término, por donde se comience: pero, si se trata del medio relativo, entonces no hay identidad; porque el medio absoluto, como tal, es independiente de los extremos, y por lo tanto la variacion de estos no influye en la relacion, mientras que el medio relativo depende de los términos relacionados, y por consiguiente á la variacion de estos responde la del cambio de la relacion misma. Así la relacion, que es del padre al hijo, queda especificada por el hijo; y la relacion del hijo al padre queda especificada por este: y por lo tanto no son

« relaciones idénticas ». P. Médicis.

(2) Tal es el epígrafe, con que se encabeza ordinariamente este artículo: pero, si se quiere, puede dársele una forma análoga á la del a. 1 de la C. 10, toda vez que en ambas ocasiones se trata de justificar definiciones de Boecio; el enunciado, puesto en la usual forma interrogativa, sería este: ¿Puede definirse la persona, diciendo que es una sustancia individual de una naturaleza racional?

(3) « Sustancias primeras son los individuos ó supuestos singulares, ó sea, las personas, si se trata de sustancias intelectuales. Sustancias segundas son las esencias sustanciales con precision de la singularidad, ó sea, en cuanto constituyen géneros y especies en la categoria de sustancia. Sócrates significa una sustancia primera: *hombre, animal* es presas sustancias segundas» (P. Ceferino, *Filosofía elemental*, t. 1, p. 43).

una cosa un término de intencion (1). En efecto : no estaría bien dicho que el hombre es una especie de animal ; porque hombre es nombre de cosa, y especie es un término de intencion. Luego, puesto que la palabra persona es nombre de cosa (toda vez que significa cierta sustancia de una naturaleza racional) ; no es admisible en esa definicion el epíteto *individual*, que es un término de intencion.

4.º La naturaleza, segun Aristóteles (Phys. 1. 2, test. 3), es «el principio del movimiento y del reposo en el sujeto, en que existe por sí misma (*per se*), y no accidentalmente (*per accidens*)». Pero la persona existe en los seres, que no se mueven, como Dios y los ángeles. Luego, para definir la persona, hubiera sido preferible la palabra esencia á la palabra naturaleza.

5.º El alma humana separada de su cuerpo es «sustancia individual de naturaleza racional», y sin embargo no es persona : luego la definicion de la persona, propuesta por Boecio, es inaceptable.

Por el contrario (2) : la definicion dada por Boecio forma en esta cuestion autoridad.

**Conclusion.** *Persona es el nombre distintivo de la sustancia individual de una naturaleza racional entre todas las demas sustancias.*

Responderémos que, aunque lo universal y lo particular se hallen en todos los géneros, sin embargo lo individual se encuentra de una manera especial en el género de la sustancia ; porque la sustancia se individualiza por sí misma, en tanto que los accidentes se individualizan por un sujeto, que es la sustancia : así se dice tal blancura determinada, en cuanto existe en tal sujeto. Por lo cual es conveniente que las individualidades sustanciales tengan un nombre especial, que las distinga de las demas ; y por eso se denominan hipóstasis ó primeras sustancias.

Mas todavía lo particular y lo individual existen de una manera más especial y perfecta en las sustancias racionales, que son dueñas de sus actos ; por cuanto no son solamente movidas, como los demas seres, sino que obran por sí mismas : y las acciones son propias de los singulares, por lo cual los *singulares racionales han recibido entre todas las sustancias un nombre especial, que los distingue ; y este nombre es la palabra persona.* Hé aquí porqué en la definicion de la persona se dice que es una *sustancia individual*, en cuanto significa lo que tiene de singular en el género de sustancia ; y se añade que es *de una naturaleza racional*, en cuanto significa una cosa singular en las sustancias racionales.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque no se pueda definir tal ó cual ser singular ; sí se puede definir en general lo que constituye la singularidad de cada ser : así Aristóteles define la sustancia primera (Lib. prædicam. c. de substantia), y Boecio del mismo modo la persona.

Al 2.º que, segun algunos, la palabra sustancia, que forma parte de la definicion de la persona, está tomada por la sustancia primera, que es la hipóstasi : mas no por eso es redundante el epíteto de individual ; porque el nombre de hipóstasi ó de sustancia primera escluye la razon de universal y de particular. Porque no decimos que el hombre en general sea una hipóstasi, ni que lo es la mano, que es una de las partes del hombre. Pero por la palabra *individual* se rehusa el título de persona á todo ente, que pueda ser asumido por otro. Así la naturaleza humana en Jesucristo no es una persona ; porque está asumida por un ser más digno, que es el Verbo de Dios. Vale más empero decir que la sustancia se toma en la definicion de la persona de una manera general, atendida su division en sustancia primera y segunda, concretándose por la adiccion del epíteto *indivi-*

(1) Término de intencion, como opuesto á término real ó de cosa. Los legistas suelen dividir los términos en *de primera intencion* y *de segunda intencion*. Los primeros denotan ó significan las cosas, como estas son en realidad ; los segundos como existen solamente en nuestro entendimiento : *Sócrates* es término de primera intencion ; y *género, especie, accidente* son términos de segunda intencion. El texto habla de estos últimos. Otros los llaman términos *primæ et secundæ notionis*, que es lo mismo ; y sólo se advierte, para que no pueda nacer de aquí confusion alguna : debiéndose notar que á la *suposicion simplici*

de los mismos términos se la suele decir tambien *primæ notionis*, así como á la *suposicion real* se la nombra *primæ et secundæ notionis*.

(2) Varias ediciones (y códices, segun el P. Rubéis), entre ellas las de Pádua, Roma y Venecia de 1778, omiten el argumento en contrario : pero nosotros hemos preferido adoplir el que suplió el P. Nicolai ; porque se desprende naturalmente de lo que precede, y es de suponer que Santo Tomás no querria destruir esa admirable simetria, que se observa en el planteo y solucion de las cuestiones.

*dual* á designar la primera sustancia.

Al 3.º que, no siéndonos conocidas las diferencias sustanciales, que ni aún tienen determinados nombres; nos vemos obligados á veces á reemplazarlas por diferencias accidentales: como si se dijese, por ejemplo, « el fuego es un cuerpo simple cálido y seco»; porque los accidentes propios son efectos de las formas sustanciales, y las manifiestan. Igualmente se pueden emplear los nombres de intenciones, para definir las cosas; dándoles el significado de algunos nombres de cosas, que no les están apropiados. Bajo este concepto se hace figurar la palabra *individual* en la definición de la persona; para designar la manera de subsistir, que compete á las sustancias particulares.

Al 4.º que, segun Aristóteles (Met. l. 5, test. 5), el nombre de naturaleza (1) se adoptó primitivamente, para significar la generacion de los seres vivientes, es decir, el nacimiento; y, como esta generacion proviene de un principio intrínseco, se estendió luego á la significacion del principio intrínseco de todo movimiento, que es como Aristóteles define la naturaleza (Phys. l. 2, test. 3). Siendo este principio formal ó material, se ha aplicado la palabra naturaleza indistintamente á la materia y á la forma; mas, como por esta viene á completarse la esencia de cada cosa, se ha llamado comunmente naturaleza á la esencia de cada cosa, que es lo que espresa su definicion.

En este sentido se toma aquí la palabra naturaleza; y en conformidad con esto dice en el mismo lugar Boecio que « la naturaleza es lo que informa á cada » ser con su diferencia específica; pues la diferencia específica se toma de la forma propia de la cosa, y completa su definicion (2). Por lo cual es más conveniente en la definicion de la persona,

que es lo singular de algun género determinado, el uso de la palabra *naturaleza* que no el de *esencia*, el cual se toma del ser, que es lo más comun.

Al 5.º que el alma es una parte de la especie humana: por lo cual, aunque esté separada, como por su naturaleza continúa destinada á su union con el cuerpo, ó retiene la naturaleza unible; no se puede decir que es una sustancia individual, es decir, una hipóstasi ó sustancia primera, como no se dice esto mismo de la mano ó de cualquiera otra parte del hombre. Por cuyo motivo ni la conviene la definicion de la persona ni su nombre (3).

ARTÍCULO II. — ¿La persona es lo mismo que la hipóstasi, la subsistencia y la esencia? (4).

1.º Parece que lo mismo es persona que hipóstasi, subsistencia y esencia: porque Boecio dice en su libro (De las dos naturalezas) que « los griegos han » dado el nombre de hipóstasi á la sustancia individual de la naturaleza racional; y esto mismo significa entre nosotros la palabra *persona*. Luego persona es absolutamente lo mismo que hipóstasi.

2.º Del mismo modo que decimos que hay en Dios tres personas; igualmente decimos que hay tres subsistencias: lo cual no sería así, si las palabras *persona* y *subsistencia* no significasen lo mismo: luego ambas significan la misma cosa.

3.º Boecio dice además (in Comment. prædic.) que « la palabra *oócia*, equiva- » lente á *esencia*, significa lo que está compuesto de materia y forma: mas lo así compuesto es la sustancia individual, es decir, lo que se llama *hipóstasi* y *persona*. Luego todos los nombres citados ante-

(1) Véase la pág. 23, nota 2.

(2) Por más que, tratándose de las personas divinas, no cabe hacer la distincion de género y diferencia. Ya en la C. 13; a. 2, deja consignado el Doctor Angélico que los nombres positivos y absolutos, que atribuimos á Dios, denotan imperfectamente la sustancia divina.

(3) « No es lo mismo sustancia singular ó individual que » supuesto ó sustancia subsistente, como se observa en las partes de una sustancia completa, y hasta en sustancias, que » pueden existir por sí mismas. El brazo ó la cabeza de Pedro » son sustancias y sustancias singulares; y sin embargo no » tienen verdadera subsistencia, ni se pueden llamar supuestos » ó personas. Hasta el alma racional, á pesar de su facultad » de existir separada del cuerpo, no tiene subsistencia com-

» pleta, ni se puede llamar persona perfecta; ya porque es » una parte de la naturaleza humana; ya principalmente por- » que puede y exige comunicarse al cuerpo, para producir to- » das las funciones y manifestaciones de su actividad propia, » que le corresponden ó de que es capaz, atendida su natura- » leza: lo cual vale tanto como decir que no se posee á sí » misma completamente *quoad esse*, y mucho ménos *quoad ope-* » » rari ». P. Ceferino, *Filosofía elemental*, t. 2, p. 31.

(4) Artículo de la mayor importancia teológica con respecto al dogma de la Trinidad Santísima; porque, de no conocer las diferencias y semejanzas de ciertos términos autorizados ya por el uso de la Iglesia, fácilmente se deslizan herejías transcendentales.



riormente parecen tener el mismo significado.

4.º Por el contrario, Boecio dice (Lib. de duab. nat.) que «los géneros y las especies son solo subsistentes (*subsistunt*); »en tanto que los individuos, además »de subsistir, son también *sustentantes* (*substant*). La palabra *subsistencia* trae su origen de *subsistere*, como de *substare* se deriva *sustancia* ó hipóstasi. Puesto que los géneros y las especies no pueden ser sustancias ó hipóstasis, se sigue que las hipóstasis ó las personas no son lo mismo que las subsistencias.

5.º Boecio dice también (in Comment. prædic.) que «hipóstasi se dice la materia; y οὐσίωσις (subsistencia) es lo que se llama forma». Pero ni la forma ni la materia pueden decirse persona. Luego la persona difiere de la hipóstasi y de la subsistencia.

**Conclusion.** *La palabra persona tiene el mismo significado respecto de las sustancias racionales, que las de subsistencia, ser natural y sustancia ó hipóstasi, respecto de las sustancias en general; y por consiguiente no es lo mismo que esencia.*

Responderémos que, según Aristóteles (Met. I, 5, test. 15), la palabra *sustancia* se usa en dos acepciones: 1.ª Se llama *sustancia* la *quiddidad* ó *esencia* de la cosa, tal como la da á conocer su definición; y así es como decimos que la definición designa la *sustancia* de la cosa: los Griegos llaman á esta *sustancia* οὐσίαν, que viene á ser lo que nosotros llamamos *esencia*. 2.ª Se da el nombre de *sustancia* al sujeto ó al supuesto, que subsiste en el género de la *sustancia*, lo que en una acepción general puede designarse por una voz espresiva de intención (1), tal como la de supuesto; y también se consideran como sus sinónimos tres nombres significativos de cosa, que son; *ser natural* (res naturæ), *subsistencia* é *hipóstasi*, según los diversos aspectos, bajo

los cuales se considere la *sustancia*. Así se la llama *subsistencia*, en cuanto existe por sí misma, y no en otro ser; puesto que decimos subsisten los seres, que existen en sí mismos, y no en otro sujeto (2). Llamámosla *ser natural* ó de *naturaleza*, por cuanto se supone incluida en alguna *naturaleza* común; como este hombre, por ejemplo, es uno de los seres de la *naturaleza* humana. En fin, la damos el nombre de *hipóstasi* ó de *sustancia*, en el concepto de sujeto con sus propios accidentes. *Lo que estas tres palabras significan comunmente, aplicadas en general á cualesquiera sustancias, es lo que la palabra persona significa en particular respecto de las sustancias racionales* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que en griego la palabra *hipóstasi* significa en su sentido propio y directo un individuo sustancial; pero en el uso común se designa por ella un individuo racional, atendida su excelencia (4).

Al 2.º que, así como decimos nosotros que en Dios hay tres personas ó tres subsistencias; los griegos dicen tres hipóstasis. Mas, como la palabra *sustancia*, que propiamente y por su etimología correspondé á *hipóstasi*, tiene entre nosotros acepción ambigua, pues tanto significa *esencia* como *hipóstasi*; para evitar toda ocasion de error, se ha preferido traducir la palabra *hipóstasi* por *subsistencia*, y no por *sustancia* (5).

Al 3.º que la *esencia* propiamente es lo que se significa por la definición; la cual comprende los principios *constitutivos* de la especie, y no los del individuo. Por consiguiente en las cosas compuestas de forma y de materia, la *esencia* comprende no una sola de estas dos, sino en general el compuesto de ambas, en cuanto son los principios de su especie. Mas el ser compuesto de tal materia y de tal forma determinadas tiene carácter de *hipóstasi* y de persona: porque el alma y

(1) Véase la pág. 257, nota 1.

(2) «La *subsistencia*, dice el P. Coferino (ib.), es un modo ó actualidad sustancial, que perfecciona y completa la *sustancia*, haciendo que exista y pueda obrar sin dependencia ni comunicacion con otro ser».

(3) De donde se deduce que la relacion del nombre *persona* ó los otros tres, *cosa de la naturaleza*, *subsistencia* ó *hipóstasi*, es relacion de lo ménos á lo más general, ó lo que es lo mismo, toda *persona* es *hipóstasi*, *subsistencia* y *ser natural*; pero

no á la inversa, porque fuera de la *naturaleza* racional, cuya individualidad denota la *persona*, hay *subsistencias*, *hipóstasis* y seres naturales.

(4) El mismo Boecio indica que la palabra *hipóstasi* se ha repetido en griego, para significar las *sustancias* más excelentes.

(5) Teniendo en cuenta las salvedades, que hace el texto, no cabe duda que puede decirse que en Dios hay tres *hipóstasis*, como así lo determinó el Concilio de Calcedonia (art. 16).

la carne y los huesos pertenecen en general á la esencia del hombre; pero tal alma en particular y tal carne y tales huesos pertenecen á tal hombre individualmente. Así pues la hipóstasi y la persona añaden á la idéa de esencia los principios, que la individualizan, y que no son una misma cosa con la esencia en los seres compuestos de materia y forma, como ya se ha dicho (C. 3. a. 3), al tratar de la simplicidad de Dios.

Al 4.º que Boecio dice que los géneros y las especies subsisten, en el sentido de que hay individuos, que subsisten por el hecho mismo de pertenecer á los géneros y especies comprendidas en la categoría de sustancias: lo cual no significa que las especies ó los géneros mismos subsistan; á no referirse á la opinion de Platon, quien suponía que las especies existían á parte de los individuos (1). Pero se dice que á estos mismos individuos les conviene el sustentarse (*substare*) en orden ó con referencia á los accidentes, que no se hallan incluidos en la noción de géneros ni en la de especie.

Al 5.º que el individuo compuesto de materia y forma puede sustentarse el accidente, por ser esto propio de la materia (*quod substet accidenti ex proprietate materiæ*); de donde Boecio dice (De Trin.) que «una forma simple no puede ser sujeto»: mas el subsistir por sí es propio de su forma, que no sobreviene á las cosas subsistentes, sino que da el ser actual á la materia, para que de este modo pueda subsistir el individuo. Por cuya razon atribuye la hipóstasi á la materia y la subsistencia *obstare* á la forma; toda vez que la materia es el principio de la sustentacion (*substandi*), y la forma lo es de la subsistencia.

### ARTÍCULO III.—El nombre de persona es adaptable á la divinidad? (2)

1.º Parece que, hablando de Dios, no se debe emplear el nombre de persona:

(1) Véase cómo el catolicismo, al esponer los dogmas, si quiera sean del carácter omnimodamente sobrenatural del que al presente se trata, ha prestado y presta eminentes servicios á la filosofía, con cuyos problemas más áridos se encuentra á cada paso el teólogo.

(2) Contra los deístas, que quieren confundir el dogma de la Trinidad con los errores del politeísmo; contra Sabelio, cuya herejía queda ya consignada y refutada en artículos

porque, segun San Dionisio (De div. nom. c. 1), «nadie debe tener jamas la presunción de decir ni pensar nada tocante á la divinidad sobresustancial y oculta, fuera de lo que Dios mismo se ha dignado revelarnos por las Santas Escrituras»; y la palabra persona no aparece ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento *respecto de Dios*. Luego no debe usarse del nombre de persona respecto de la divinidad.

2.º Boecio dice (lib. de duabus nat): «La palabra persona parece haberse tomado de los disfraces ó máscaras, que representaban á ciertos personajes en las tragedias y comedias: porque la palabra latina *persona* viene del verbo *personare*, que significa resonar ó retumbar, en razon á que el sonido adquiere mayor intensidad comprimido en la cavidad de la careta. Los griegos han dado el nombre de *πρόσωπα* (3) á las caretas ó antifaces, que los actores se ponían ante los ojos, para cubrir el rostro». Esto no puede convenir á Dios, sino en caso metafóricamente. Luego no se atribuye á Dios el nombre de persona, á no ser en sentido metafórico.

3.º Toda persona es hipóstasi; nombre que no parece convenir á Dios, puesto que, segun Boecio (ibid.), significa lo que sobrelleva los accidentes, y en Dios no los hay. San Gerónimo dice además (Epist. ad Damas.) que «en este bello nombre de hipóstasi se esconde veneno bajo la miel». Luego no se debe usar respecto de Dios la palabra persona.

4.º Cuando la definicion no conviene á un ser, la cosa definida tampoco. Pero la definicion de persona ántes propuesta (a. 1.) parece no convenir á Dios; ya porque la idéa de razon implica la de conocimiento discursivo, que no cabe en Dios, segun se ha demostrado (C. 14, a. 12), y por este motivo no se puede decir que Dios tiene naturaleza racional; ya tambien porque no puede decirse que Dios es una sustancia individual, puesto que

precedentes; y contra Lorenzo Valle, que, llevado sin duda de sus aficiones literarias, aplicó la palabra persona á la Trinidad en todo el rigor clásico, de que se hizo alarde en el Renacimiento, diciendo que equivalía á una simple cualidad de Dios (L. 6 *elegantiarum*, c. 34).

(3) Delante de los ojos: de donde se forma la palabra *propopeya* en el sentido literario y vulgar, que tiene en nuestro idioma.

la materia es el principio de la individuación, y Dios es inmaterial; ni por otra parte hay en él accidentes que sustentar ó mantener (*substare*), que puedan justificar su denominación de sustancia. Luego no debe atribuirse á Dios el nombre de persona.

Por el contrario, se lee en el Símbolo de San Atanasio: «Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo».

**Conclusion.** *Es conveniente aplicar á Dios este nombre de persona, pero en un sentido más excelente que cuando se atribuye á las criaturas.*

Responderémos, que la palabra persona significa lo que hay más perfecto en toda naturaleza, es decir, lo subsistente en una naturaleza racional. Ahora bien: como todo lo que sea perfección debe atribuirse á Dios, puesto que su esencia contiene en sí toda perfección; es conveniente adoptar esta palabra, hablando de él; aunque no del mismo modo que se aplica á las criaturas, sino de otro mucho más excelente: así como se atribuyen á Dios otros nombres tomados de los que damos á las criaturas, conforme á lo demostrado (C. 13, a. 2 y 3), al tratar de los nombres divinos (1).

Al argumento 1.º dirémos que, si bien es cierto que no se encuentra ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento la palabra *persona* aplicada á Dios; no lo es ménos que en una multitud de lugares de la Escritura Santa se afirma de él lo que ese nombre significa, esto es, que él es por sí mismo el ente soberano y el ser inteligente por excelencia. Si no hubieran absolutamente de usarse respecto de Dios otras voces ó locuciones que las consignadas en las Santas Escrituras; se seguiría de ahí que tampoco se podría hablar de él en otro idioma que en aquel, en que primitivamente fueron escritos el Anti-

guo y el Nuevo Testamento. Mas la necesidad de combatir á los herejes hizo adoptar nombres nuevos (2), para expresar la fe, que acerca de Dios hubo en todos tiempos: y no hay por qué rehusar esta novedad, que nada tiene de profana, no estando en desacuerdo con el sentido de las Santas Escrituras; porque el Apóstol enseña que solo se deben evitar las novedades profanas en el lenguaje (1 Tim. 6, 20).

Al 2.º que, aunque la palabra persona no conviene á Dios en cuanto á su origen etimológico (*à quo est impositum*); en la significación, con que se atribuye á Dios, le conviene perfectamente: porque, como en las tragedias y en las comedias se representaban ciertos hombres célebres; el nombre de persona ha sido empleado, para designar personajes investidos de dignidad: y de aquí nació la costumbre de llamar personas en las Iglesias á los constituidos en alguna dignidad. Por cuya razón algunos definen la persona, diciendo que «es una hipóstasi, que se distingue por la propiedad inherente á una dignidad». Y, puesto que es de gran dignidad el subsistir en naturaleza racional, se da el nombre de persona á todo individuo racional (a. 1). Ahora bien: la dignidad de la naturaleza divina escede á toda dignidad, y por lo mismo el nombre de persona compete á Dios eminentemente.

Al 3.º que la palabra hipóstasi no conviene á Dios considerada segun su origen etimológico (*quantum ad id, à quo est impositum nomen*), puesto que Dios no es un sujeto, que sustente accidentes; pero sí le conviene en el sentido, que se le impuso, para significar (*quantum ad id, ad quod significandum est impositum*) designando por ella un ser subsistente. San Gerónimo dice (*ibid.*) que el «veneno se oculta bajo este nombre»; por-

(1) « Si se me dice que lo propio y peculiar de la personalidad es constituir á una naturaleza incommunicable; respondo que es cierto, si se trata de una naturaleza limitada; pero no si se trata de una naturaleza infinita: que es cierto, si se trata del modo, con que la naturaleza divina se comunica; pero no, si se trata de la comunicabilidad pura y simple de esta naturaleza. Es muy cierto que la divina naturaleza no puede comunicarse al Hijo con la relación de la paternidad, ni al Espíritu-Santo con la propiedad de la filiación; porque entonces sería imposible la distinción de las personas: pero sin detrimento de las relaciones la naturaleza divina está toda entera en el Padre, toda entera en el Hijo, toda entera en el Espíritu-Santo. Se me dirá que

esto destruye toda noción filosófica de la personalidad. Esto nada destruye, señores: la personalidad es en Dios lo que debe ser, *Natura intellectus in se subsistens*, una naturaleza intelectual que subsiste en sí misma. Mas es necesario, como observa muy bien Santo Tomás, no obstinarse en amoldar el Ser infinito á los seres finitos, y suponer que la personalidad se halla en la naturaleza divina de un modo más elevado que en las naturalezas criadas. » Monsabré, Conferencia 5.ª de 1874.

(2) « Por ejemplo, la palabra consustancial (*consustantiatiss*) contra los arrianos; y la palabra transustanciación contra los sacramentarios. » P. Nicolai.

que, ántes que la significacion de este nombre fuese conocida plenamente entre los latinos, los herejes seducían con él á los sencillos, induciéndoles á reconocer pluralidad de esencias, como se reconocen más de una hipóstasis, prevalidos de que la palabra sustancia, correspondiente á la griega *ὑπόστασις*, se toma comunmente entre nosotros por sinónima de esencia.

Al 4.º que se puede decir que Dios tiene naturaleza racional, sin asociar á la razon el concepto de discurso, y sí en el sentido general de naturaleza inteligible. No puede convenir á Dios el ser individuo, en cuanto el principio de individuacion es la materia; sino únicamente segun su nocion de incomunicabilidad: pero sí es verdadera sustancia, por cuanto existe por sí mismo. Hay algunos sin embargo, que dicen que la definicion propuesta por Boecio (a. 1) no es la definicion de la persona en el sentido, en que admitimos personas en Dios; por lo cual Ricardo de San Víctor ha dicho, con objeto de rectificar esta definicion, que la *persona*, cuando se trata de Dios, es «la existencia incomunicable de la naturaleza divina» (De Trin. l. 4, c. 18 y 23).

#### ARTÍCULO IV. — Este nombre persona significa relacion? (1).

1.º Parece que la palabra *persona* no significa en Dios relacion, sino sustancia: porque San Agustín dice (De Trin. l. 7, c. 6): «Cuando decimos persona del Padre, no decimos otra cosa que sustancia del Padre; porque la palabra persona se dice con relacion á sí (*ad se*) y no con referencia al Hijo, etc».

2.º El (*quid*) qué es? se refiere á la esencia; pero, como afirma San Agustín (ibid. c. 4), «cuando se dice: *tres son los que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo, y el Espíritu Santo*, y se pregunta: «qué es eso de tres?; se res-

ponde: tres personas». Luego la palabra persona significa la esencia.

3.º Segun Aristóteles (Met. l. 4, test. 28) lo que el nombre significa, constituye su definicion. Es así que se ha definido la persona «sustancia individual de naturaleza racional» (a. 1). Luego la palabra persona denota sustancia.

4.º En los ángeles y los hombres la persona no significa una relacion, sino alguna cosa absoluta. Luego, si en Dios denotase relacion; tendría acepcion equívoca, segun que se aplicase á Dios, ó á los ángeles, ó á los hombres.

Por el contrario, dice Boecio (de Trin.) que «todo nombre perteneciente á las personas significa relacion». Es así que ningun nombre corresponde más á la persona que la misma palabra persona: luego este nombre *persona* significa relacion.

**Conclusion.** *Persona divina significa una relacion de origen, pero sustancial ó subsistente (hipostática) en la naturaleza divina.*

Responderémos, (2) que lo que constituye la dificultad respecto á la palabra *persona*, atribuida á la divinidad, es el predicarse en plural de las tres, lo cual es contrario á la naturaleza de los nombres esenciales; y que además no se refiere á otra cosa, como las palabras que notan relacion. He aquí porqué algunos han creído que este nombre persona significa esencia absolutamente en su acepcion propia, lo mismo que el nombre *Dios* y el nombre *sabio* (3): mas, para combatir las sutilezas de los herejes, se ordenó por un Concilio, que se pueda usar en sentido relativo y señaladamente en plural ó como nombre partitivo; como cuando decimos tres personas, ó bien, una es la persona del Padre y otra la persona del Hijo. Pero en singular puede usarse en sentido absoluto ó relativo. Mas esta razón no parece satisfactoria: porque, si la palabra persona no significase en su propia

(1) En este artículo se propone el Santo doctor fijar el sentido de la palabra *persona*, dejando á salvo las diversas explicaciones de los Santos Padres y teólogos, que le precedieron.

(2) Marcha de la demostracion segun el Cardenal Cayetano: 1.º plantéo de la cuestion, señalando su origen; 2.º opiniones respecto á la solucion; 3.º solucion satisfactoria; 4.º conciliacion de las diversas opiniones.

(3) De esta opinion fué Pedro Lombardo, más conocido

por el sobre nombre de *Maestro de las Sentencias* en atencion á la obra que intituló *Sententiarum libri iv*, de la cual escribió el mismo Santo Tomás unos comentarios (l. Dist. 23 y 25). Del mismo parecer fue Hugo de S. Víctor (Trat. 1, *Summa Sent.* c. 3): pero ni uno ni otro manifiestan á qué concilio alude en la defensa de su opinion, y, segun el P. Nicolai, les hubiera sido difícil ó imposible citarlo nominalmente; porque en todos los concilios se ha empleado la palabra *persona* en el sentido, que actualmente lo da la Iglesia.

acepcion otra cosa que la esencia divina; el decir que en Dios hay tres personas, no hubiera acallado la calumnia de los herejes, sino que hubiera dado pábulo á mayor calumnia.

Otros por esto mismo dijeron que la palabra persona significaba en Dios esencia y relacion simultáneamente. Entre estos algunos pretendieron que dicha palabra significaba directamente (*in recto*) la esencia, é indirectamente (*in obliquo*) la relacion: porque la persona se dice, como una por sí, y la unidad pertenece á la esencia; mas lo que se dice por sí, implica indirectamente la relacion: pues que se entiende que el Padre es por sí mismo como distinto del Hijo en su relacion con él.

Otros dijeron por el contrario que significaba directamente la relacion, é indirectamente la esencia; porque en la definicion de la persona la naturaleza no entra sino indirectamente: estos se aproximaron más á la verdad.

Para esclarecer esta cuestion, debe observarse que hay algo en la significacion de lo ménos comun, que no pertenece á la de lo más comun: así en la significacion de la palabra hombre se incluye la idea de racional, que no está comprendida en la de la palabra animal; por consiguiente una cosa es buscar la significacion de la palabra *animal*, y otra la significacion de esta palabra misma aplicada al *hombre*. Igualmente una cosa es indagar la significacion de la palabra *persona* en general, y otra distinta la de la *persona divina*: porque persona en general significa «sustancia individual de naturaleza racional» (a. 1); y se entiende por

*individuo* lo que es indistinto entre sí, pero distinto de otros. Así pues persona en cualquiera naturaleza significa lo que es distinto dentro de ella, como en la naturaleza humana significa *estas carnes, estos huesos y esta alma*, que son los principios, que individualizan al hombre; y, aunque estos elementos no entren en la significacion comun de la palabra *persona*, sí empero en la de *persona humana*. Ahora bien: en la divinidad no se hace distincion sino por relaciones de origen, segun lo dicho (C. 27, a. 2 y 3); y la relacion en Dios por otra parte no es como un accidente inherente á un sujeto, sino que es la misma divina esencia: y por lo tanto es subsistente, como subsiste la divina esencia; y, como la Deidad es Dios, del mismo modo la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. *La persona divina significa pues una relacion, como subsistente*; y esto es significar la relacion por modo de sustancia, que es la hipóstasi, subsistente en la naturaleza divina; aunque lo subsistente en la naturaleza divina no sea otra cosa que la misma naturaleza divina. Segun esto es cierto que *la palabra persona significa directamente relacion, é indirectamente esencia*; mas no relacion como tal relacion, sino en el concepto de hipóstasi (1). Significa tambien directamente esencia é indirectamente relacion, en tanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasi: mas la hipóstasi en la divinidad se significa como distinta en la relacion, y asimismo la relacion significada por modo de relacion entra en la razon de persona indirectamente. Y conforme á esto puede tambien decirse, que ántes de las

(1) El Cardenal Toledo aclara esta doctrina con estas tres advertencias: 1.ª Si consideramos lo que constituye, por decirlo así, la esencia de la relacion; debemos convenir en que, absolutamente hablando, dicha esencia consiste *in esse ad aliud*: cuyo ser, que dice orden á otra cosa, puede muy bien concebirse como no siendo ni sustancia ni accidente, sino más bien como un modo (*quidam modus*), que en concreto respecto de nosotros es accidente, y con respecto á Dios ó en Dios es sustancia. 2.ª La relacion puede considerarse bajo dos aspectos, uno parcial y otro total. En el primero nos fijamos en el puro respecto ú orden á otra cosa, y así considerarla la relacion no es íntegra (como no lo es la naturaleza del hombre diciendo simplemente *racional*), sino un modo complementivo ó complementario de la relacion: pero, si en este considero, no ya el solo respecto ú orden, que dice á otra cosa, sino juntamente el sí es el tal respecto su accidente, como sucede en nosotros, ó es su sustancia, como sucede en Dios; entónces la relacion es total, íntegra ó perfecta, que es lo que llamo segundo aspecto de la relacion. Así pues la naturaleza perfecta de la relacion consiste, ó en ser un accidente, que dice orden á otra cosa, ó

una sustancia, que igualmente dice orden á otro término. De donde resulta que, así como en nosotros la relacion es *respectus inherens*, así en Dios es *respectus subsistens*: y, como en Dios lo subsistente es la sustancia divina, la relacion íntegra es en él la divina sustancia diciendo orden á otra cosa (*ad aliud*). 3.ª Si se considera la pura relacion (*purus respectus ad aliud*); no hay persona, sino distintivo de la persona: la relacion íntegra es el respecto juntamente con la esencia ó el respecto subsistente (*respectus subsistens*). Por lo cual las personas son distintas segun el grado último de relacion, que es el orden que dice á otra cosa, bajo cuyo aspecto cabe multiplicidad en las personas; pero la esencia permanece una é idéntica (*Enarratio in Summam*, t. 1, p. 314). « Al paso que la esencia del hombre no se hace real, sino en el hombre individual, y se multiplica » así la naturaleza humana en proporcion á la multiplicacion » de personas; la naturaleza de Dios subsiste bajo una triple » forma de existencia, bajo tres personas, sin que por eso la » Trinidad destruya la unidad de esencia » (Hettinger, *Apologetica del Cristianismo*, t. 2, p. 41, Madrid, 1876).

sutilezas de los herejes esta significacion de la palabra *persona* no era bastante conocida; por lo cual no estaba en uso sino como un término de los otros absolutos (*nisi sicut unum aliorum absolutorum*). Mas despues se ha adoptado este nombre *persona* en sentido relativo, atendida la congruencia de su significacion: de modo que esta significacion relativa la ha provenido, no solo del uso, como pretendía la primera opinion, sino tambien de su significacion propia.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra *persona* se dice de sí y sin referirse á otro; puesto que denota relacion, no por modo de relacion, sino por modo de sustancia, que es la hipóstasi: y en este sentido dice San Agustin que significa esencia, por quanto en Dios la esencia es lo mismo que la hipóstasi, toda vez que en él no difiere lo que es (*quod est*) del modo como es (*quo est*).

Al 2.º que la cuestion «qué es?» (*quid*) versa á veces sobre la naturaleza significada por la definicion, como cuando se pregunta «qué es el hombre?» y se responde «un animal racional mortal». Pero otras veces se investiga el supuesto,

como si se pregunta «que es lo que nada en el mar?» y se responde «el pez». De este último modo á la pregunta, «qué es» es eso de tres», se responde: «tres *personas*».

Al 3.º que en el concepto intelectual de sustancia individual, esto es, distinta ó incomunicable, es como se entiende la relacion en la divinidad, segun acabamos de decir.

Al 4.º que la diversa nocion de cosas ménos comunes no induce á equivocacion respecto á las más comunes: porque, aunque la definicion propia del caballo difiere de la del asno; sin embargo el nombre de animal les es comun, puesto que á uno y á otro conviene la definicion comun del animal. Así, aunque en la significacion de persona divina se incluye una relacion, que no entra en la de persona angélica ó de la humana; no se deduce de aquí que la palabra *persona* tenga acepcion equívoca, por más que tampoco se la dé sentido unívoco, puesto que nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas, segun se ha demostrado (C. 13, a. 5).

## CUESTION XXX.

### De la pluralidad de las Personas Divinas.

Pasemos á tratar ahora de la pluralidad de las Personas Divinas: respecto de lo cual examinaremos cuatro puntos, á saber: —1.º Hay en Dios pluralidad de personas?—2.º Cuántas son?—3.º Qué significan en Dios los términos numéricos?—4.º El nombre de persona es comun á las tres personas?

#### ARTÍCULO I. — *Débase admitir pluralidad de personas en Dios?* (1)

1.º Parece que no debe atribuirse á Dios más que una persona; porque persona es «la sustancia individual de una naturaleza racional». Si pues hay en Dios muchas personas, síguese haber en él muchas sustancias: lo cual parece herético.

2.º La pluralidad de propiedades absolutas no establece distinción de personas, ni en Dios ni en nosotros: luego mucho ménos la pluralidad de relaciones. No habiendo pues en Dios otra pluralidad que esta de relaciones, segun lo dicho (C. 27, a. 3); tampoco se puede decir que en Dios hay muchas personas.

3.º Boecio dice, hablando de Dios (De Trin. l. 1), que «es verdaderamente uno» aquello, en que no hay número alguno». La pluralidad supone número. Luego en Dios no hay más personas que una.

4.º Donde quiera que hay un número, hay todo y partes: si pues en Dios hay cierto número de personas, se deberá admitir en él un todo y partes; lo cual repugna á la simplicidad divina.

Por el contrario, dice San Atanasio: «Una es la persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo». Luego el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son distintas personas.

*Conclusion.* Puesto que hay en la naturaleza divina varias cosas reales y

*subsistentes, necesariamente hay en Dios varias personas.*

Responderemos que la pluralidad de personas en Dios es una consecuencia de lo que precede: porque se ha demostrado (C. 29, a. 4) que la palabra *persona* significa en Dios relacion, como cosa subsistente en la divina naturaleza. Igualmente queda evidenciada (C. 27, a. 1, 3 y 4) la pluralidad de estas relaciones reales. De donde se deduce que hay realmente en la naturaleza divina varias cosas subsistentes; que es lo mismo que decir que *hay en Dios pluralidad de personas.*

Al argumento 1.º diremos, que la palabra *sustancia* en la definición de la persona no significa la esencia, sino en el concepto de supuesto, lo cual se comprueba por la adición de *individua*. Para designar la sustancia así considerada, los griegos usan de la palabra *hipóstasi*; por lo cual dicen tres hipóstasis, como nosotros decimos tres personas. Mas nunca se ha acostumbrado entre nosotros decir tres sustancias, por evitar se entendiese tres esencias, abusando de la ambigüedad de significacion.

Al 2.º que las propiedades absolutas en Dios, como la bondad y la sabiduría, no son opuestas entre sí, ni por consiguiente son realmente distintas: y, aunque tienen de comun el que subsisten, no son sin embargo diversas cosas subsistentes; lo que es necesario, para constituir

(1) Contra todos los que directa ó indirectamente niegan la pluralidad de personas en Dios, siguiendo antiguas herejías, como lo acredita la historia de Simon Mago, Práxeas,

Noet, Sabelio, Pablo de Samosate, los priscilianistas, Servet y en general los modernos deístas.

varias personas. Por otra parte las propiedades absolutas en las criaturas no subsisten, aunque sean realmente distintas entre sí, como la blancura y el dulzor; pero en Dios las propiedades relativas son á la vez subsistentes y realmente distintas una de otra, como queda dicho (C. 28, a. 3). De consiguiente la pluralidad de estas propiedades es lo suficiente para la pluralidad de las personas divinas.

Al 3.º que la soberana unidad y simplicidad de Dios excluye de él toda pluralidad de predicados absolutos: no empero la pluralidad de relaciones, toda vez que las relaciones se dicen de una cosa con respecto á otra; sin que impliquen, como dice Boecio (ibid.), composicion en el ser, á quien se atribuyen.

Al 4.º que hay dos clases de números: el uno simple ó abstracto, como dos, tres, cuatro: y el otro concreto en su aplicacion á objetos enumerados, como dos hombres, dos caballos. Si pues en Dios se admite el número de una manera absoluta ó en abstracto, nada impide reconocer en Él todo y partes: y así solo existe en nuestro entendimiento; pues el número abstracto sin objetos no existe más que en nuestra inteligencia. Mas, si consideramos el número concreto, tal como existe en las cosas numeradas; uno es parte de dos, y dos parte de tres: como un hombre es parte de dos hombres, y dos hombres forman parte de tres hombres. En este concepto no hay número en Dios; porque el Padre es tanto como la Trinidad toda entera, segun se demostrará luego (C. 42, a. 1 y 4). (1)

#### ARTÍCULO II.— Hay en Dios más de tres personas? (2)

1.º Parece que en Dios hay más de

(1) Segun lo espuesto, como observa el P. Capponi, es indudable que dos personas es más que una persona; pero esto no quiere decir que la dignidad de las dos primeras sea igual, mayor ó menor que la de la tercera: hé aquí con cuánta sabiduría se espesó el concilio 11.º de Toledo, cuando dijo: *Sancita Trinitas nec recedit á numero, nec capitur á numero*: « la Trinidad ni está fuera del número, ni es comprendida por el « número »; es decir, la razon no tiene argumentos que deducir del número en contra del Misterio de la Trinidad.

(2) Aun cuando el epigrafe del artículo no lo indica, la mente del Doctor, espresamente manifestada al principio de la demostracion, es el dilucidar si las personas divinas son tres, y solamente tres, ni más ni ménos. Creemos ocioso el detenernos á comprobar que es doctrina de fe la esplanada en este artículo, toda vez que en el simbolo de los Apóstoles y en el Evangelio está así consiguado.

tres personas; porque la pluralidad de las personas en Dios radica en la pluralidad de las propiedades relativas, como se ha dicho (a. 1). Tambien se ha visto (C. 28, a. 4) que hay en Dios cuatro relaciones, la paternidad, la filiacion, la espiracion y la procesion. Luego hay cuatro personas en Dios (3).

2.º La naturaleza no difiere más de la voluntad en Dios que del entendimiento: pero en la divinidad una es la persona, que procede por modo de voluntad, como el amor; y otra la que procede por modo de la naturaleza, como el Hijo. Luego hay tambien una persona, que procede del entendimiento, como el Verbo; y otra distinta, que procede segun la naturaleza, como el Hijo. Síguese pues de aquí que no son tres solamente las personas en Dios.

3.º En las cosas creadas lo que es más escelente tiene más operaciones intrínsecas: así el hombre tiene sobre los demas animales voluntad é inteligencia. Dios escede infinitamente á toda criatura. Luego no solamente hay en Él una persona, que procede por modo de voluntad, y otra que procede por modo de entendimiento; sino tambien una infinidad de personas procedentes de infinidad de diversas maneras. Luego en Dios hay un número infinito de personas.

4.º Es propio de la bondad infinita del Padre comunicarse infinitamente, produciendo una persona divina. El Espíritu Santo tiene igualmente bondad infinita. Luego el Espíritu Santo produce tambien una persona divina, esta produce otra, y así hasta el infinito.

5.º Todo lo que se halla comprendido bajo un número determinado, está sujeto á medida; porque el número es una medida. Las personas divinas son inmensas,

(3) Las relaciones, si se consideran en concreto, son tres solamente; mas, si se toman en el sentido de *respecto y órden de una cosa á otra*, son cuatro. La razon de lo 1.º es clara; puesto que las relaciones en concreto, que significan la naturaleza con el supuesto, ó sean, las que modifican á la misma naturaleza, dándola subsistencia distinta, son solo las tres, que constituyen las personas del Padre, Hijo y Espíritu-Santo. La prueba de lo 2.º tambien se comprende; pues la palabra *Padre* dice ó supone órden entre el generador y el engendrado; la de *Hijo* entre el engendrado y el generador; las de *Padre é Hijo* entre el espirante y el espirado; y la de *Espíritu-Santo* entre el espirado y el espirante. Pero la relacion de *espirante* no se opone relativamente á las relaciones de generador, ni de engendrado; y por tanto aquella no se distingue de estas.



como consta del Símbolo de San Atanasio: «Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, » inmenso el Espíritu Santo ». Luego no están reducidas á solas tres.

Por el contrario, escrito está (1 Joan. 5, 7): *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo*; y «á los que preguntan: qué »son esos tres? se responde: tres personas», como dice San Agustín (De Trin. l. 7, c. 4). Luego en Dios son precisamente tres las personas.

**Conclusion.** *En Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.*

Responderémos que, según lo dicho anteriormente (a. 1, y C. 29, a. 4), es necesario reconocer en Dios no más que tres personas. Acabamos de demostrar (a. 1) que muchas personas suponen muchas relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí; y esta distinción real entre las relaciones divinas no se funda sino en la razón de su relativa oposición. Luego necesariamente las dos relaciones opuestas corresponden á dos personas; y, si hay relaciones no opuestas, deberán pertenecer á una misma persona. Así, siendo la paternidad y la filiación dos relaciones opuestas, corresponden necesariamente á dos personas: y en efecto la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Hay empero además otras dos relaciones, que no son opuestas á ninguna de estas, sino opuestas entre sí; y que por lo mismo no pueden corresponder ambas á una sola persona. Es preciso pues que ó bien una de ellas convenga á las dos personas ya designadas, ó bien la una á una de estas y la otra á otra (1). Mas no es posible que la procesión convenga al Padre y al Hijo, ó al uno de los dos; puesto que entónces la procesión del entendimiento, que es en Dios verdadera

generación, y da origen á la paternidad y filiación, resultaría de la procesión del amor, según la cual se realizan la espiración y la procesión; y la persona (2) que engendra y la del engendrado procederían de la persona que espira; lo cual es contrario á lo anteriormente establecido (C. 27, a. 3 y 4). Queda pues la única deducción de que la espiración conviene á las personas del Padre y del Hijo, puesto que no hay en ella oposición relativa ni á la paternidad, ni á la filiación (3); y por lo tanto la procesión conviene á otra persona, la del Espíritu Santo, que procede por modo de amor, según lo dicho. Resulta por consecuencia que son tres las divinas personas, á saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque hay cuatro relaciones en Dios; sin embargo una de ellas, la espiración, no está separada de la persona del Padre ni de la persona del Hijo, sino que á las dos es común: y así, aunque es una relación, no se dice propiedad, porque no conviene exclusivamente á una sola persona; ni es tampoco relación personal, es decir, una relación que constituye persona. Pero estas tres relaciones, la paternidad, la filiación, y la procesión, se llaman propiedades personales, como constitutivas de las personas: porque la Paternidad es la persona del Padre, la filiación la persona del Hijo y la procesión la persona del Espíritu Santo, que es la que procede.

Al 2.º que lo que procede por modo de entendimiento, cual es el Verbo, procede por razón de semejanza, como lo que procede por modo de naturaleza: por lo cual se ha dicho ántes (C. 27, a. 3) que la procedencia del Verbo divino es la generación misma por modo de naturaleza. Pero el amor, en cuanto tal, no procede como la semejanza del principio, del cual procede, aunque en Dios el amor sea coe-

(1) Fíjese bien el lector en la proposición disyuntiva, que entraña toda la fuerza de la demostración. Se trata de saber si la procesión y la espiración pueden refundirse total ó parcialmente en las personas del Padre y del Hijo, y desde luego no se discute si ambas relaciones están á la vez en el Padre ó en el Hijo; porque, como dichas relaciones son opuestas, no puede concederse que están á la vez en una sola y misma persona. Resta por consiguiente examinar la posibilidad de que estén ó distribuidas entre el Padre y el Hijo, y entónces no habrá Trinidad, sino dualidad de personas; ó que una de las relaciones convenga, como así es, al Padre y al Hijo, y la otra reclame la existencia de otra tercera persona.

(2) En otras ediciones se lee: *si la persona que engendra etc.*

*procediesen.*

(3) ¿Cómo es posible que, siendo opuestas las relaciones y fundándose en esa oposición la pluralidad de personas, se diga que la espiración es compatible con la paternidad y la filiación? Porque hay oposición de simple relación y oposición de origen, responde el Cardenal Cayetano: la primera la hay entre la espiración y la procesión; pero no la segunda entre la espiración, la paternidad y la filiación. Véase la respuesta al 1.º y lo dicho en la nota 3, pág. 266. Efectivamente, la *espiración activa*, que da origen á la *pasiva*, ó sea á la procesión del Espíritu Santo, no se opone relativamente á la paternidad ni á la filiación; puesto que ni una ni otra dicen ó suponen oposición relativa con el principio espirante.

sencial, en cuanto que es divino (1): por cuya razon no se da á la procesion del amor el nombre de generacion en Dios.

Al 3.º que, siendo el hombre más perfecto que los demas animales; tiene más operaciones intrínsecas que ellos, porque su perfeccion es la de un ser compuesto. Así que en los ángeles, que son más perfectos y más simples que el hombre, hay ménos operaciones intrínsecas que en él; pues no hay en ellos imaginacion, ni sensibilidad, ni otras facultades semejantes. En Dios no hay en realidad más que una sola operacion, que es su esencia; y ya queda espuesto (C. 27, a. 1 y 4) y demostrado cómo hay en él dos procesiones.

Al 4.º que aquella razon tendría algun valor, si el Espíritu Santo tuviese una bondad numéricamente distinta de la del Padre; porque sería razonable en este caso que, como el Padre produce por su bondad una persona divina, el Espíritu Santo produjese otra por la suya. Pero, siendo la bondad del Padre idéntica á la del Espíritu Santo, y no habiendo más distincion que la originada de las relaciones de las personas; síguese que la bondad conviene al Espíritu Santo como originada de otro, y conviene al Padre como á quien la comunica á otro. Mas la oposicion de relacion no permite que con la relacion del Espíritu Santo exista relacion de principio respecto de otra persona divina, por la sola razon de que él mismo procede de otras personas, que pueden existir en Dios.

Al 5.º que un número determinado (si se entiende como número abstracto ó simple, que no existe más que en el concepto mental) tiene en efecto la unidad por medida. Pero, si se entiende por número de cosas en las personas divinas, no

ha lugar aquí á la mensurabilidad: porque, como luego se demostrará (C. 42, a. 1 y 4), las tres personas tienen una sola y misma magnitud; y una cosa no puede ser la medida de sí misma.

#### ARTÍCULO III.—Los términos numéricos ponen algo en Dios? (2)

1.º Parece que los términos numéricos añaden alguna cosa en Dios; porque la unidad divina es su esencia, y todo número es la unidad repetida (3): luego todo término numérico significa en Dios la esencia; y por consiguiente pone en Dios alguna cosa.

2.º Todo lo que se dice de Dios y de las criaturas, conviene á Dios de una manera más eminente que á estas. Los términos numéricos añaden alguna cosa á las criaturas. Luego con mayor razon en Dios.

3.º Si los términos numéricos, sobre no poner algo en Dios, tienden más bien á escluir de tal manera, que la unidad sea escluida por la pluralidad, y la pluralidad por la unidad; resultará para nuestra mente un círculo vicioso, que no producirá más que la confusion, y nada cierto: lo cual es inconveniente. Preciso es pues que los términos numéricos añadan en Dios alguna cosa.

Por el contrario, San Hilario dice (De Trin. l. 4): «La admision de comunicacion recíproca (esto es, de la pluralidad) impide la inteligencia de la singularidad y del aislamiento». Y San Ambrosio por su parte (De fide, l. 1, c. 2) escribe: «Cuando decimos un solo Dios, la unidad escluye la pluralidad de Dioses, y no supone que haya en Dios cantidad». Segun estas autoridades parece que estos nombres han sido adoptados

(1) Partiendo del principio de que *in Deo omnia sunt unum*, cuando *non obstat relationis oppositio*, distinguen los teólogos segun el concepto un entendimiento en Dios, que llaman *esencial*, y es propio de las tres personas; y otro, que dicen *nocional*, es decir, revestido con la relacion de *paternidad*, y que solo conviene al Padre. De igual manera hacen distincion entre la *voluntad ó amor esencial*, que es comun á las tres personas divinas; y el *nocional*, es decir, revestido con la relacion de *espiracion activa*, y solamente se apropia al Padre y al Hijo. De donde resulta que, así como, engendrando el Padre al Hijo por el entendimiento *nocional*, no lo engendra por el entendimiento del Hijo ni del Espíritu-Santo; del mismo modo, *espirando la voluntad nocional* del Padre y del Hijo al Espíritu-Santo, este no es *espirado* por su voluntad. Por esta explicacion viene nuestra mente, en cuanto le es dado, á co-

nocer el *porqué* el Hijo no es hijo de sí mismo, teniendo el mismo entendimiento que el Padre; ni tampoco es hijo del Espíritu-Santo, participando este de idéntico entendimiento. Viene á comprender ademas cómo el Espíritu-Santo no *procede* de sí mismo, y sí del Padre y del Hijo, no obstante ser una misma la *voluntad* y el *amor*. — M. C. G.

(2) Artículo, en que se hace ver con cuánta sabiduría incluyó el Concilio 11.º de Toledo en su protestacion de la fe estas palabras: «Se ve el número en la relacion de las personas, pero no se comprende qué es lo numerado en la sustancia de la divinidad».

(3) Todo número es la unidad repetida, aun tratándose de los fraccionarios é incomensurables; solamente que en este último caso se ignora cuál puede ser la unidad, que repetida produzca exactamente el número.

más bien para remover, que para poner algo en Dios.

**Conclusion.** *Los términos numéricos en su aplicacion á la divinidad significan lo que espresan, sin otra adición que la negacion de lo contrario.*

Respondéremos, que el Maestro de las Sentencias (Sent. 1, dist. 24) establece, que los términos numerales nada ponen en Dios, sino que solo eliminan algo. Otros empero dicen lo contrario.

Para esclarecer esta cuestión, conviene tener presente que toda pluralidad proviene de alguna division; mas la division es de dos maneras; una material, que se efectúa sobre lo que es continuo, y que produce el número que es una especie de cantidad, y por lo tanto el tal número no existe sino en las cosas materiales, que tienen cantidad; y otra es la division formal, basada en la oposicion ó diversidad de formas, y de esta proviene la multiplicidad, que no existe en género alguno determinado, sino que es transcendental, como cuando á un solo ente se contraponen dos ó muchos: única multiplicidad admisible en los seres inmateriales. Algunos pues, no teniendo en consideracion otra multiplicidad que la que es (1) una especie de cantidad discreta, y observando que esta cantidad no existe en Dios; han pretendido que los términos numéricos nada ponen en Dios y sí eliminan algo. Otros, considerando esta misma multiplicidad, han dicho que, así como la ciencia se atribuye á Dios segun su propia naturaleza de ciencia, y no en un concepto genérico ó de su género (porque en Dios no hay cualidad); igualmente el número se concibe en Dios segun su propia razon de número, y no bajo el concepto de su género, que es la cantidad (2).

Nosotros empero decimos que los términos numéricos aplicados á la divinidad no se toman del número, que es una especie de cantidad: porque así considerados no podrían convenir á Dios sino metafóricamente, como las demas propiedades de los cuerpos, cuales son la longitud,

latitud y otras; sino que se toman de la multiplicidad en su segundo concepto de transcendental. Entendida así la multiplicidad es á la pluralidad de los objetos, de que se predica, lo que la unidad transcendental (que se convierte con el ente) es al ente. Esta especie de unidad, segun se ha dicho á propósito de la unidad de Dios (C. 11, a. 1), nada añade al ente, sino que escluye de él toda division; porque la unidad significa ente indiviso: por lo cual, á cualquiera cosa que la unidad se aplique, la denota indivisa; como cuando se dice «un hombre», se espresa la naturaleza ó sustancia de ese hombre no dividida. Por la misma razon, cuando se habla de muchas cosas, la multitud así entendida significa estas cosas indivisas, cada cual en sí misma. Pero el número, que es especie de cantidad, añade al ente algo accidental, igualmente que la unidad principio del tal número. Luego los términos numéricos en la divinidad significan lo mismo que espresan: y nada añaden al ser divino, sino una negacion, como ha dicho muy bien el Maestro de las Sentencias (ibid.): así, cuando decimos que la esencia es una sola, la palabra una significa la esencia indivisa; cuando decimos que la persona es una, la palabra una significa la persona indivisa; y cuando decimos que en Dios hay varias personas, afirmamos la existencia de cada una de estas personas y la indivision respecto de cada una de ellas; porque es propio de la pluralidad constar de unidades.

Al argumento 1.º dirémos, que la unidad, siendo transcendental, es más comun que la sustancia y que la relacion, y lo mismo la pluralidad. Por consiguiente puede tomarse *in divinis* ya por sustancia, ya por relacion, segun que respectivamente compete á quienes se junta: y no obstante por estos nombres aplicados á la esencia ó á la relacion se les añade segun la propia significacion de estos cierta negacion de division, como va dicho.

Al 2.º que la pluralidad, que añade

(1) En otras ediciones se lee: *No teniendo en consideracion sino la sola, que es etc.*

(2) Haciéndose cargo de la misma dificultad en otra parte (De pot. c. 9, a. 7), advierte Santo Tomás que no hay paridad en el argumento, que se sacó de la cualidad con respecto á la cantidad; porque esta dice siempre relacion á la sustancia, de suyo imperfecta, y aquélla á la forma. De aquí el

que pueden predicarse de Dios los nombres *sabiduría, vida, etc.*, que en el orden puramente humano denotan cualidad, que entraña perfeccion; y no se pueden predicar de él los términos numerales, en cuanto significan algo positivo, ó sea, el ser accidental, que añaden á las cosas el número considerado como especie de cantidad.

alguna cosa á las criaturas, es una especie de cantidad, que no puede atribuirse á la divinidad; sino solo la multitud transcendental, la cual no añade á las cosas, de las que se predica, más que la indivision acerca de cada una de ellas; y esta multitud se dice de Dios.

Al 3.º que la unidad no escluye la multitud, sino la division, que es racionalmente anterior á la unidad y á la multitud. Tampoco esta por su parte escluye la unidad, sino solo la division respecto de cada una de las cosas, de que consta dicha multitud (1). Esto mismo queda establecido, al tratar de la unidad de Dios (C. 11, a. 2). Añadirémos que las autoridades citadas en contra de nuestra tesis son de poco valor al intento: porque, aunque la pluralidad escluye la soledad y la unidad la pluralidad de Dioses, no resulta sin embargo de esto que tales nombres tengan esta única significacion; así como, aunque lo blanco escluye lo negro, sin embargo la palabra blanco no significa solamente la exclusion de lo negro.

**ARTÍCULO IV. — Este nombre persona puede ser comun á las tres personas? (2)**

1.º Parece que la palabra persona no puede ser comun á las tres personas: porque las tres personas no tienen de comun más que la esencia; la palabra persona no significa directamente (*in recto*) la esencia: luego no es comun á las tres.

2.º Lo comun se opone á lo incomunicable; y la persona es esencialmente incomunicable, como consta de la definicion de Ricardo de San Víctor ántes citada (C. 29, a. 3 y 4). Luego la palabra persona no es comun á las tres.

3.º Si es comun á las tres, esta comunidad ó es real ó racional (*secundum rem aut rationem*): no es real, pues en este caso las tres personas serían una sola; tam-

poco puramente racional, porque entónces la persona sería lo universal. En Dios no existe lo universal, ni áun lo particular, ni género ni especies, como queda demostrado (C. 3, a. 5). Luego la palabra persona no es comun á las tres.

Por el contrario, dice San Agustín (De Trin. l. 7, c. 4), que «cuando se preguntaba, qué cosa es tres? se respondió: tres personas; porque les es comun lo que constituye la persona» (3).

**Conclusion.** *Este nombre persona es comun á las tres personas divinas; no real, sino racionalmente.*

Responderémos, que la misma conjetura del lenguaje manifiesta que el nombre persona es comun á tres, cuando decimos «tres personas»; así como, cuando decimos «tres hombres», manifestamos que *hombre* es comun á los tres. Es evidente que la comunidad de la cosa (*communitas rei*) no es tal y como la esencia es comun á las tres: porque entónces se seguiría que tres tienen una sola persona, como es una sola la esencia.

Investigando en qué consiste esta comunidad, se han dividido los pareceres. Unos han dicho que es una comunidad de negacion (4), porque la definicion de persona contiene la idea de incomunicable. Otros que es una comunidad de intencion (5), porque en la definicion de la persona se habla de individuo, como si se dijese, por ejemplo, que el ser especie es comun al caballo y al buey. Pero una y otra opinion son inadmisibles; porque la palabra persona no es nombre de negacion ni de intencion, sino de cosa.

Habrémos pues de decir que áun en las cosas humanas la palabra persona es comun con comunidad de razon, no como el género ó la especie, sino como el individuo en un sentido vago (6): porque los nombres de géneros y de especies, como *hombre* ó *animal*, se emplean para

(1) No hay por lo tanto círculo vicioso, á no confundir las dos especies de unidad y pluralidad.

(2) Véase la pág. 265, nota 1.

(3) Sin embargo en el libro 5, c. 9 ya advirtió el mismo San Agustín que el lenguaje de los hombres es muy pobre (*inopitá laborei*), para poder explicar con alguna exactitud un misterio tan incalceable como el de la Trinidad.

(4) Opinion fundada, segun observa el Cardenal Cayetano, en la definicion, que da de persona Ricardo de San Víctor (C. 29, a. 3). La segunda se funda en la definicion, que dió Boecio (C. 29, a. 1).

(5) Se trata de la segunda intencion, tal como queda di-

cho en la pág. 257, nota 1.

(6) *Individuum vagum*, dice el testo; pero la traduccion literal es malsonante por lo equívoca en nuestro idioma. Tampoco nos ha parecido exacto el traducir indeterminado, porque reviste cierto carácter de paradoja el decir individuo indeterminado. Por lo demas el pensamiento del Doctor angélico es indudablemente el que arroja la traduccion, como puede comprobarse con la nota, que puso el P. Nicolai para aclaracion de este pasaje. «Persona, dice, significa una cosa «singular; pero no esta ó aquella determinada, por ejemplo, Pedro, Juan, etc., sino cualquiera, aunque alguna indeterminadamente (*in sentido vago*)».

expresar las mismas naturalezas comunes; no las intenciones de estas naturalezas, significadas por los nombres de género ó especie.

Pero el individuo en un sentido vago, como algun hombre, significa la naturaleza comun con una manera de ser determinada, que conviene á los singulares, es decir, que se empléa para designar lo que subsiste por sí distinto de otros. El nombre de un singular designado denota un ser determinado con distincion, como el de Sócrates significa el de tal carne y tal hueso. Hay con todo esta diferencia: que «algun hombre» expresa la naturaleza ó el individuo por parte de la naturaleza con su modo de existir propio de los singulares; en tanto que la palabra persona no ha sido adoptada, para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una cosa subsistente en tal naturaleza (1). Lo que hay de comun á todas las personas divinas en nuestro con-

cepto racional, es que cada una de ellas subsiste en la naturaleza divina, distinta de las otras; y en este sentido el nombre de persona es comun á las tres personas divinas segun nuestro modo de entender (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la objecion se refiere á la comunidad real.

Al 2.º que, aunque la persona es incommunicable, sin embargo el modo mismo de existir incommunicablemente puede ser comun á más de una.

Al 3.º que, si bien esa comunidad es racional, y no real; no se sigue de ahí que en Dios exista lo universal, ó lo particular, ó género, ó especie, ya porque ni en las cosas humanas la comunidad de persona es comunidad de género ó de especie, ya porque las personas divinas tienen un solo ser: y el género, la especie ó cualquier otro universal se predica de muchos diferentes en el ser.

(1) El P. Ceferino, al discutir en los *Estudios Filosóficos sobre Santo Tomás* (I. 1, c. 1) si la subsistencia envuelve alguna realidad positiva, ó es una simple negacion, no hace otra cosa que ampliar este y otros pasajes análogos de las obras de Santo Tomás. De no decir algo positivo la subsistencia, quedaría sin esplicacion el punto que anotamos; y en general la ciencia teológica no podría dar un paso en la esposicion de dogmas tan fundamentales, como los de la Trinidad y la Encarnacion.

(2) Si el nombre de persona es comun á las tres personas del Padre, Hijo y Espíritu-Santo; podrá resultar de aquí que *in divinis* exista una *cuaternidad* en lugar de la *Trinidad*? ó que cada una de las tres divinas personas se componga de dos? Há lugar á esta dificultad; porque, así como el nombre particular de persona designa una subsistencia distinta de la naturaleza divina; igualmente el nombre comun de persona, dada á las tres divinas, ó dividido entre las tres, debería formar otra distincion, ú otra subsistencia distinta; puesto que en ambos casos el nombre es relativo. A esto responden los escolásticos que en la naturaleza divina puede considerarse una cosa, que es comun ó transcendental, en cuanto hace relacion á la misma naturaleza; y otra, que es individual, peculiar y distinta, en cuanto se refiere al término *relativamente opuesto*. Ahora bien: á cada una de las tres divinas personas conviene individualmente el nombre peculiar de persona, en cuanto esta supone una subsistencia distinta con relacion al término *relativamente opuesto*; y ademas les conviene el nombre comun de persona, en cuanto significa la subsistencia *una relacion comun* á la naturaleza divina.

Tomada pues la subsistencia bajo el primer punto de vista, es decir, como término *relativamente opuesto*, constituye un peculiar modo de existir de la naturaleza; y en este caso se dice que en Dios hay tres subsistencias, punto de fe definido por los Concilios Niceno 1.º, Constantino 1.º y Lateranense 2.º, por los que se establece que la Trinidad es una esencia en tres subsistencias; y S. Cyrilo (L. 3 de *Trinit.*): *Predicamos la naturaleza de la deidad en tres subsistencias*.

Mas, si dicha subsistencia se considera en el último concepto, es decir, como *relacion comun á la naturaleza*; entónces significa gramaticalmente la razon de existir de la naturaleza, y en tal concepto añaden los teólogos que en Dios hay una subsistencia. 1.º Porque en Dios una es la sustancia, que existe *per se*: luego una debe ser tambien la subsistencia, en cuanto denota el modo de existir *per se*, esto es, independientemente de cualquier otro sujeto. 2.º En atencion á que San Agustin afirma (L. 7 de *Trinit.* c. 4.): *Si todas las cosas subsisten por sí mismas; cuánto más Dios?* 3.º Todos los escolistas, ó los más, defienden la subsistencia absoluta. 4.º El Papa Agaton confesaba que la subsistencia se podía tomar en los dos sentidos referidos, cuando exclamaba: *una es la subsistencia de las tres subsistencias*.

Sin embargo, sirviéndose generalmente los teólogos del nombre de subsistencia para significar una *propiedad personal*; parece que sienten mejor aquellos, que admiten solamente en Dios tres subsistencias relativas; y que el Doctor Angélico, al formular el art. 4.º, solo se propuso aclarar una cuestion de nombre. — M. C. G.

## CUESTION XXXI.

### De las cosas concernientes á la unidad ó á la pluralidad en Dios.

Pasemos á tratar ya de lo que se refiere á la unidad ó la pluralidad en Dios, discutiendo cuatro temas, á saber: 1.º Del nombre mismo de Trinidad. — 2.º Puede decirse que el Hijo es otro que el Padre? — 3.º La dición esclusiva *solo*, que parece escluir la distincion (*alietatem*), puede asociarse á un nombre esencial en la divinidad? — 4.º Puede usarse adjunta á un término personal?

#### ARTÍCULO I. — Hay Trinidad en Dios? (1)

1.º Parece que no hay Trinidad en Dios; porque en la divinidad todo nombre significa sustancia ó relacion. La palabra Trinidad no significa sustancia, pues en este caso convendría á cada persona; ni tampoco relacion, puesto que no refiere una cosa á otra. Luego no se debe emplear la palabra Trinidad, cuando se habla de Dios (2).

2.º La palabra Trinidad parece ser un nombre colectivo, puesto que significa multitud; mas este nombre no conviene á Dios, porque la unidad espresada por un nombre colectivo es la que ménos tie-

ne de unidad (3), y en Dios la unidad es la máxima ó *más simple*. Luego la palabra Trinidad no conviene á la divinidad.

3.º Todo lo ternario es triple: y en Dios no hay triplicidad, porque esta es una especie de desigualdad. Luego tampoco hay Trinidad.

4.º Todo lo que está en Dios, se halla en la unidad de su divina esencia, dado que Dios es su esencia. Si pues hay Trinidad en Dios, estará en la unidad de la divina esencia; y por consiguiente habrá en Dios tres unidades esenciales: lo cual es herético (4).

5.º En todo lo que se dice de Dios, lo concreto se predica de lo abstracto: así

(1) Dogma cardinal de nuestra fe el contenido en este artículo, segun las terminantes decisiones de los Concilios 1.º de Nicéa, 1.º de Constantinopla, 1.º de Efeso, el de Calcedonia y el 11.º de Toledo, aparte de que más ó ménos directamente se halla consignado en los documentos solemnes de la Iglesia, infiltrado (digámoslo así) en la liturgia y costumbre del pueblo cristiano, testimonio vivo de nuestra fe á pesar de los esfuerzos de la incredulidad.

(2) Los latinos no distinguen entre las palabras *trino* y *triple* en cuyo caso enseña Petavio (*L. 8 de Trinit.*) que puede indistintamente hacerse uso de tales nombres. Sin embargo la costumbre ha decidido que se retenga el vocablo de *Trinidad*, y no el de *tripleidad*; el de *Dios Trino*, mas no el de *triple*. Efectivamente, dicen los escolásticos, todo *triple* es *trino*; pero no viceversa: puesto que el nombre *trino* denota solo el número de tres; mientras que el de *triple* designa una razon ó naturaleza multiplicada en tres. Por tanto, no existiendo en Dios más que tres personas y una esencia, rectamente se dice *Dios Trino*, cuyo modo de hablar no admite composicion de partes; y no debe decirse *Dios triple*, cuya locucion no supone esta esclusiva. De aquí es que San Agustín (*L. 6 de Trinit. c. 1*) escribe: «Ni porque sea *Trinidad*, por eso se ha de reputar *triple*; de lo contrario sería menor el Padre solo, ó el Hijo solo, que el Padre y el Hijo juntos». Los Griegos usaron de la palabra *triplez*, pero tomándola en su

sentido etimológico, que no se opone á la realidad de la idea. Nótese sin embargo que el nombre de *Trinidad*, inventado por Teófilo Antioqueno en el siglo 2.º de la Iglesia, por significar número de personas, es el que todos los católicos conservan en el lenguaje doctrinal. Tambien acostúmbrase decir *Trina Deidad*, y esto rectamente; debiendo confesarse que Hincmaro de Reims estaba fuera de todo derecho y razon, cuando pretendió prohibir á Gothescalco, que no volviese á cantar en la Iglesia, *Te, trina Deitas*, etc.; pues San Agustín (*L. 12 de sus Conf. c. 7*) asegura que *Dios puede llamarse una Trinidad, y una trina unidad*; y San Anselmo (*Monol. 78*) dice: *Conviene que el hombre crea la insalvable trina unidad, y una Trinidad*.

A esto suele objetarse que los los herejes tritheitas abusaban de la frase *Trina Deitas*; pero esto no debe obstar. De qué palabras sagradas no han abusado los perturbadores de la fe católica? El buen sentido dicta que la *Deidad* se nombra *Trinidad*, no por razon de la sustancia, sino de las personas, que juntas son la Deidad única. Y, así como se dice *una Trinidad* por la comunión de la naturaleza, de igual modo *trina Deidad* por la pluralidad de personas. Mas de esto en otro lugar. — M. C. G.

(3) Por ser unidad de composicion, y no de simplicidad.

(4) Alude el Santo á la herejía de Arrio.

a deidad es Dios y la paternidad es el Padre. Ahora bien: no se puede decir que la Trinidad es trina, porque en este caso habría en Dios nueve cosas, lo cual es un error. Luego no debe adoptarse el nombre de Trinidad al hablar de Dios.

Por el contrario: San Atanasio dice en su Símbolo que « se debe adorar la » unidad en la Trinidad, y la Trinidad en » la unidad ».

**Conclusion.** *Debe hacerse uso de la palabra Trinidad respecto de Dios, para designar de una manera determinada lo que la pluralidad expresa indeterminadamente.*

Responderémos, que la palabra Trinidad significa en Dios el número determinado de las personas. *Por tanto, así como in divinis se pone la pluralidad de personas, igualmente debe usarse el nombre de Trinidad:* porque esto mismo, que indeterminadamente significa pluralidad, lo significa determinadamente el nombre de Trinidad.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra Trinidad parece significar según su etimología (1) una esencia de tres personas, pues Trinidad denota como unidad de tres; pero en la significación propia designa principal y directamente el número de las personas de una sola y misma esencia. Por lo cual no podemos decir que el Padre es la Trinidad, porque Él no es las tres personas; pues no expresa las relaciones mismas de las personas, sino más bien el número de ellas relacionadas entre sí: por cuya razón según el nombre no se refiere á otra cosa (*ad aliud*).

Al 2.º que en un nombre colectivo se incluyen dos ideas, la de pluralidad de los supuestos, y la de cierta unidad de algún orden: así un pueblo es una multitud de hombres, comprendidos bajo un cierto orden *comun*. En cuanto á lo primero, la palabra Trinidad conviene con

los nombres colectivos; pero difiere de ellos en el segundo concepto, pues en la Trinidad divina no solo hay unidad de orden, sino que además hay unidad de esencia.

Al 3.º que la palabra Trinidad se toma en un sentido absoluto, porque significa el número ternario de las personas; pero la triplicidad indica una proporción de desigualdad, puesto que es una especie de proporción desigual (2), como consta por Boecio (in Arithm. l. 1, c. 23). Por lo cual no hay en Dios triplicidad, sino Trinidad.

Al 4.º que en la Trinidad divina se entiende tanto el número como las personas enumeradas. Así pues, cuando decimos Trinidad en la unidad, no referimos el número á la unidad de esencia, como si la esencia fuese tres veces una; sino que reconocemos las personas enumeradas en la unidad de la naturaleza, como se dice que los supuestos de una naturaleza están en esta misma naturaleza. Cuando decimos por el contrario unidad en la Trinidad, es á la manera que se dice que la naturaleza existe en sus supuestos.

Al 5.º que, cuando decimos que la Trinidad es trina por razón del número indicado en la palabra misma, expresamos por esto la multiplicación del número tres en sí mismo; porque lo que yo llamo trino, lleva consigo la distinción de los supuestos, á los cuales se refiere. Por este motivo no se puede decir que la Trinidad es trina; puesto que, de ser así, se seguiría que eran tres los supuestos de la Trinidad: como, cuando se dice que Dios es trino, se significa que hay tres supuestos en la divinidad.

## ARTÍCULO II.—El hijo es distinto (*alius*) del Padre? (3)

1.º Parece que el Hijo no es distinto del Padre; porque la palabra *otro* (*alius*)

(1) « Santo Tomás, dice el P. Nicolai, se conformó con la etimología del Maestro de las Sentencias (1 *Sent. dist.* 24) el cual escribe que la tomó de San Isidoro; pero este en el » 1. 7 de los *Etimologías*, c. 4, explica la composición de la palabra Trinidad, diciendo que equivale á *Tri-unidad* (*trinitas*) ».

(2) En la nota de Drioux á este pasaje leemos que la triplicidad con respecto al número siempre es mayor que la duplicidad y menor que la cuadruplicidad. Nos satisface más la expresión del Santo Doctor, diciendo que es proporción de desigualdad, sin designar si es mayor ó menor; porque en los

números enteros negativos sucede precisamente que el triplo es menor que el duplo y mayor que el cuádruplo.

(3) Contra la herejía de Pablo de Samosata, que negó la propia personalidad del Hijo, diciendo que era solamente una como atmósfera (*aerem*) del Padre. Igualmente puede utilizarse este artículo contra la antigua herejía de los agarenos y de Cerdon, que oponían al misterio tan venerando de la Iglesia bufonadas tan indignas de un hombre serio, como dignas de que no se las mencionase, como no lo haríamos, si no las hubiéramos visto reproducidas en los tan cacareados *Conflictos* de

ó distinto es un relativo, que supone diversidad de sustancia. Si pues el Hijo es otro que el Padre, parece que es diverso de él, lo cual es contrario á la doctrina de San Agustín (De Trin. l. 7, c. ult.), que dice que «al hablar de tres personas, no suponemos diversidad».

2.º Dos seres, distintos un de otro (*alii ab invicem*) difieren recíprocamente en alguna manera. Luego, si el Hijo es otro (*alius*) que el Padre, síguese que es diferente de él; lo cual es opuesto al testimonio de San Ambrosio, que dice (De fide, l. 1, c. 2): «El Padre y el Hijo son una misma deidad; y no hay entre ellos diferencia de sustancia, ni diversidad alguna».

3.º *Alienum* (ajeno ó extraño) se deriva de *alio* (otro); y el Padre no es extraño al Hijo; pues dice San Hilario (De Trin. l. 7) que «en las personas divinas nada hay diverso, nada extraño, nada separable»: luego el Hijo no es otro que el Padre.

4.º Otro y otra cosa (*alius* y *aliud*) son dos palabras de igual significacion, salva su única diferencia de género gramatical. Luego, si el Hijo es otro que el Padre, síguese al parecer que tambien es otra cosa que el Padre.

Por el contrario, San Agustín dice (De Fide, ad Petr. c. 1): «Una sola es la esencia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y en ella el Padre no es una cosa (*non est aliud*), el Hijo otra (*aliud filius*), y otra el Espíritu Santo (*aliud Spiritus Sanctus*): aunque personalmente (*alius sit pater*) uno es el Padre, otro el Hijo (*alius filius*) y otro el Espíritu Santo (*alius Spiritus Sanctus*)».

**Conclusion.** *Se puede decir rectamente que el Hijo es distinto (alius) del Padre.*

Responderémos que, segun advierte San Gerónimo (1), «como la mala coordinacion ó falta de discreccion en el uso de las palabras puede dar ocasion á la

» herejía; es preciso, cuando se habla de » la Trinidad, proceder con mucha cau- » tela y moderacion»: porque, como dice San Agustín (De Trin. l. 1, c. 3), «en » ninguna parte se yerra con más peligro, » ni se investiga con más trabajo cosa » alguna, ni es más provechoso su ha- » llazgo». Ahora bien: al hablar de la Trinidad, debemos prevenirnos contra dos errores opuestos, procediendo con discreccion entre ambos: de una parte el error de Arrio, que suponía en Dios con la Trinidad de personas la trinidad de sustancias; y de otra el error de Sabelio, que en la unidad de esencia puso la unidad de persona. Para no caer en el error de Arrio, debemos evitar, hablando de Dios, toda palabra, que espresase *diversidad ó diferencia*, y pueda atacar á la unidad de la esencia; más podemos sin reparo usar la palabra *distincion* justificada por la oposicion relativa. Y, si en alguna escritura auténtica (2) se hallasen usadas las palabras diversidad ó diferencia de personas, debemos tomarlas como sinónimas de distincion. Para no destruir la simplicidad de la esencia divina, tampoco debe hablarse de *separacion y division*, propiamente espresivas de todo y partes. Para salvar la igualdad, nada de *disparidad*; como ni de *discrepancia ó de ajeno ó extraño*, para no aventurar la semejanza. Porque San Ambrosio dice (De Fide, l. 1, c. 2) que «en el Padre y el Hijo no hay discrepancia, sino una sola divinidad». Y, segun San Hilario (ibid.), «en Dios nada hay separable».

Para huir del error de Sabelio, debemos evitar la palabra *singularidad*, que puede ofender la comunicabilidad de la divina esencia. Así San Hilario dice (De Trin. l. 7) que «es sacrílego hacer del Padre y del Hijo un Dios singular». Tambien debemos abstenernos del uso de la palabra *único*, por el temor de negar por ella la pluralidad de las personas. Por lo cual San Hilario dice (ibid.) que «es ajena de

Drazer ¿Qué otro nombre, si no es el de bufonada, puede darse á la insulsa blasfemia de los que se han atrevido á decir que no comprenden la existencia del Hijo de Dios, porque no reconoce mujer alguna, que confiera á la Divinidad el nombre de Padre?

Téngase cuidado de no sustituir el enunciado del artículo por este otro, que segun San Gregorio Nacianceno sería un error gravísimo (Epist. 46): Es el Hijo *cosa distinta* del Padre? *Alius, sed non aliud*. Véase la respuesta al 4.º

(1) Las palabras están tomadas de la cita, que pone el

Maestro de las Sentencias (iv Sent. dist. 13); pero el P. Nicolai asegura que no son de las obras de San Gerónimo tales palabras, aunque sí algo parecidas en el fondo (O. 9).

(2) Escritura auténtica en sentido lato, no concretándose á la Sagrada Escritura; en la cual, como queda dicho (C. 29, a. 3 al 1.º), no se encuentra la palabra persona, aunque sí lo significado por ella. Es pues en este caso la locucion *escritura auténtica* equivalente á esta otra, escritos auténticos de los Padres y de los Concilios.



»Dios la *singularidad* y la idea de *único*». Decimos no obstante *Hijo único*, porque no hay en la divinidad muchos Hijos; mas no decimos *Dios único*, porque la deidad es comun á varias personas; tampoco usamos de la palabra *confuso*, á fin de conservar incólume el orden natural de las personas: á cuyo propósito dice San Ambrosio (ibid.): «Ni lo que es uno, » es confuso; ni lo que no difiere, puede » ser múltiple». Asimismo debemos proscribir la palabra *solitario*, para no arriesgar la *sociedad* ó consorcio de las tres personas, en conformidad con lo cual dice San Hilario (De Trin. l. 4): «El Dios, » que confesamos, no es ni solitario ni diverso». En cuanto (1) á la palabra *otro* (*alius*) tomada en masculino, no significa más que la distincion de supuesto: podemos pues sin inconveniente decir que *el Hijo es otro que el Padre*; puesto que es otro supuesto de la naturaleza divina, como es otra persona y otra hipóstasi.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra *otro* no designa sino el supuesto, como un nombre particular; y para legitimar su uso, basta concretar su nocion á la distincion de la sustancia, que es la hipóstasi ó la persona. Pero la diversidad requiere la distincion de la sustancia en su concepto de esencia (2): por lo cual no podemos decir que el Hijo es diverso del Padre, aunque es *otro* ó distinto de él.

Al 2.º que la diferencia implica la distincion de la forma; y en Dios no hay más que una sola forma, como se ve por estas palabras del Apóstol (Philip. 2, 6): *El que, siendo en forma de Dios.....* Así pues, al hablar de la divinidad, no hay propiedad en usar del nombre *diferencia*, como dice muy bien San Ambrosio en el pasaje citado. San Juan Damasceno se sirve sin embargo de esta palabra *diferencia*, hablando de las personas divinas, en el sentido de que una propiedad relativa se significa por modo de forma. Así dice que las hipóstasis no difieren entre sí segun la sustancia, sino segun propiedades determinadas: es decir, que la pala-

bra *diferencia* equivale aqui á distincion, segun lo dicho.

Al 3.º que *ajeno* es lo que es *extraño* y *desemejante*; pero esta idea no se entraña en la palabra *otro*: por lo cual decimos que el Hijo es otro que el Padre, y no decimos que le es extraño ó ajeno.

Al 4.º que el género neutro es informe, mientras que el masculino y el femenino son formados y distintos: por cuya razon nos servimos convenientemente del neutro, para espresar la esencia en comun; mas del masculino y femenino, para designar algun supuesto determinado en la naturaleza comun. Así aun respecto de los hombres, si se pregunta «quién es » este » (*quis?*), se responde: «Sócrates», que es nombre de supuesto: mas, si se pregunta «qué cosa sea este » (*quid?*), se responde: un animal racional y mortal. Por lo cual, como en la divinidad la distincion se refiere á las personas, y no á la esencia; decimos que el Padre es *otro* (*alius*) del Hijo, pero no *otra cosa* (*aliud*); mientras que decimos por el contrario que son *una sola y misma cosa* (*unum*), y no que son *uno* (*unus*).

ARTÍCULO III.—La dición exclusiva solo debe agregarse al término esencial en la divinidad? (3)

1.º Parece que esta dición exclusiva *solo* no debe asociarse al término esencial en la divinidad: porque, segun Aristóteles (Elench. l. 2, c. 3), «solo es, el que » no está con otro»; y Dios está con los ángeles y las almas santas: luego no se puede decir Dios *solo*.

2.º Todo lo que se une á un término esencial en la divinidad, puede decirse de cada persona divina (*per se*) y de todas en conjunto: porque lo mismo que se dice bien Dios sabio, puede decirse que el Padre es Dios sabio, y que la Trinidad es Dios sabio. Pero, segun San Agustín, «no debe olvidarse aquella máxima, que » afirma que el Padre no es el sólo verda-

(1) Como habrá observado el lector, lo que precede constituye el antecedente lógico de la demostracion por la simple enumeracion de las palabras, que pueden y deben usarse, al hablar de la Trinidad; y lo que sigue constituye la verdadera demostracion de la tesis propuesta.

(2) O lo que es lo mismo, sustancia puede significar la esencia, y puede significar el supuesto ó persona. La distin-

cion de sustancia, como esencia, es la *diversidad*; la distincion de sustancia, como supuesto, es la verdadera *distincion*, entrañada en la palabra *otro* (*alius*).

(3) Artículo, en que se deslinda la doctrina católica, para no confundirla jamás con la herejía de Sabelio. Es ademas utilizable para la oposicion filosófica del pasaje de San Pablo, que se cita en el argumento *Sed contra* ó *Por el contrario*.

»dero Dios» (De Trin. I. 6, c. 9) (1). Luego no se puede decir *solo* Dios.

3.º Si la palabra *solo* se une á un término esencial; ó se referirá á un predicado (2) personal, ó á un predicado esencial. En el primer caso sería una falsedad, como lo es esta frase, «solo Dios es »Padre»; puesto que tambien el hombre es padre: en el segundo, si fuese verdadera esta, «solo Dios crea»; parece lo sería tambien esta otra «solo el Padre »crea»; puesto que todo lo que se afirma de Dios, se puede afirmar del Padre: sin embargo esta última proposicion es falsa, porque el Hijo es tambien creador. No se puede pues unir la palabra *solo* á un término esencial de la divinidad.

Por el contrario, dice San Pablo (I Tim. 1, 17): *al rey de los siglos, inmortal, invisible, á Dios solo* (3).

Conclusion. [1] *La palabra solo, tomada categoremáticamente, de ningun modo puede asociarse á nombre alguno de la divinidad; pero* [2] *syncategoremáticamente no hay inconveniente en unirla al término esencial en la divinidad.*

Responderémos, que la palabra *solo* puede ser tomada categoremáticamente ó syncategoremáticamente. Se dice que un término es categoremático, cuando se une á algun supuesto, imponiéndole absolutamente lo que significa: tal es el adjetivo blanco aplicado al hombre en la expresion «hombre blanco». *La palabra «solo» tomada en este sentido, de ningun modo puede unirse á termino alguno en Dios*: porque atribuiría á ese término la soledad, y así Dios sería solitario, contra lo ya establecido (a. 2). Se dice syncategoremática la dicción, que implica relacion de orden del predicado al sujeto, como estas, *todo* ó *ninguno* (4); é igual-

mente la dicción *solo*, porque escluye todo otro sujeto del consorcio del predicado: así, cuando se dice, que solo Sócrates escribe, no se da á entender que Sócrates esté solitario; sino que nadie escribe con él, aun cuando muchos estén con él. Nada impide que la palabra *solo* en este sentido se una á algun término esencial de la divinidad, en cuanto por ella se escluyen de Dios otras cualesquiera cosas incompatibles todas con ese predicado: como si decimos, «solo Dios »es eterno, porque nada lo es fuera de Dios».

Al argumento 1.º dirémos que, aunque los ángeles y las almas santas estan siempre con Dios; sin embargo, si no hubiera en él pluralidad de personas, seguiríase que Dios estaba solo ó solitario; puesto que un ser no deja de estar solo, porque esté asociado á otro de naturaleza estraña á la suya (5). Así se dice que un hombre está solo en un huerto, aunque haya en él muchas plantas y animales. Se diría lo mismo que Dios está solo ó solitario en medio de los ángeles y de los hombres, que están con él, si no tuviese pluralidad de personas: así pues la sociedad de los ángeles y de los Santos no escluye la soledad absoluta de Dios, y mucho ménos su soledad respectiva y por comparacion con algun predicado.

Al 2.º que la palabra *solo*, propiamente hablando, no se entiende del predicado, que se toma formalmente (6); porque se refiere al supuesto, en cuanto escluye otro supuesto distinto de aquel, al que va unida: pero el adverbio *solamente* (*tantum*), que es esclusivo, puede aplicarse indistintamente al sujeto ó al predicado; porque podemos decir, «solamente Sócrates corre», esto es, él y no otro; ó tambien Sócrates corre solamente, es decir, no

(1) *Non esse Patrem verum Deum solum*, dice el testo copiado por Santo Tomás: pero el original de San Agustín es más terminante, y por lo tanto no da lugar á las ambigüedades, á que de otro modo podría prestarse: *Deum verum solum non esse Patrem solum, sed Patrem et Filium et Spiritum-Sanctum*.

(2) Léase ántes la demostracion de la tesis, si no se sabe de antemano qué relacion tienen los términos syncategoremáticos con el predicado de una proposicion.

(3) El P. Nicolai cita hasta diez y seis distintos pasajes de la Escritura, en que se encuentran locuciones idénticas.

(4) Por consiguiente los términos syncategoremáticos denotan la cantidad de los juicios ó proposiciones: así, *algun* hombre dibuja, es proposicion particular por el término syncategoremático *algun*, que acompaña al sujeto, diciéndonos que no á todos los hombres conviene el predicado de dibu-

jantes en la actualidad, sino solamente á algunos.

Hay términos, que pudiéramos llamar mistos, porque participan á la vez ó pueden resolverse en los dos ya esplicados: por ejemplo, la palabra *nadie*, equivalente al término syncategoremático *ningun* y al categoremático *hombre*.

(5) Luego, aunque se quisiera objetar contra el misterio de la Trinidad el que Dios ha existido eternamente con la materia, concibiéndola á esta, como pretende Schleyermacher (*Creencias*, I, 219), á modo de una expansion eterna de la divinidad; aparte de las razones, que militan en pro de la creacion, siempre sería verdad que un ser estraño á la divinidad, no puede considerarse como un verdadero amigo de Dios, que templase en él el horrible efecto de una soledad eterna.

(6) Véase la pág. 116, nota 1.

hace otra cosa. Así pues no se puede decir con propiedad que «el Padre es solo Dios ó que la Trinidad es solo Dios»; á ménos que por parte del predicado se entienda alguna implicacion, viniendo á decirse que «la Trinidad es el Dios, que es solo Dios». Y en este sentido podría ser tambien verdad esta: «el Padre es el Dios, que es solo Dios»; con tal que el relativo afectase al predicado, y no al supuesto. Y cuando dice San Agustín que «el Padre no es solo Dios, sino que la Trinidad es solo Dios»; habla en forma espositiva, como si dijese que estas palabras del Apóstol, *al rey de los siglos invisible, á solo Dios*, no deben interpretarse de la persona del Padre, sino de toda la Trinidad.

Al 3.º que la palabra *solo* puede ir unida á un término esencial de uno y otro modo. Así esta proposicion «solo Dios es Padre» tiene dos sentidos. Porque la palabra Padre puede designar la persona del Padre, y así es verdadera; pues que el hombre no es aquella persona: ó puede anunciar únicamente relacion, y entónces es falsa; porque la relacion de paternidad existe tambien en otros seres, aunque no unívocamente. Así mismo es verdadera esta proposicion «solo Dios crea»; sin que de ella se siga que solo el Padre crea: porque, como dicen los dialécticos (1), la diction esclusiva inmoviliza el término, al cual se une, de tal suerte que no es compatible con ella ninguna deducción (2) respecto de alguno de los supuestos. Porque de esta proposicion, «solo el hombre es animal racional mortal», no se puede sacar esta otra: luego solo Sócrates lo es.

#### ARTÍCULO IV.—La diction esclusiva puede asociarse á un término personal? (3)

1.º Parece que la diction esclusiva puede unirse á un término personal, aun

(1) *Sophistas* dice el texto, tomando la palabra en el recto significado, que da su etimología; y no en el sentido, que ordinariamente tiene.

(2) El texto dice *descensus*, descenso: palabra más técnica, pero ménos usual, por la cual debe entenderse «la sucesiva sustitucion de los individuos contenidos bajo una idea universal» (Zigliara, *ob. cit.*, t. 1, pág. 42). Realmente en todo descenso lógico hay una deducción, v. g.: el hombre es mortal, luego Pedro, Juan, etc. son mortales. Cuando al sujeto acompaña la palabra esclusiva *solo*, no ha lugar semejante descenso: v. g., de que *solo el hombre sea bímano*, no se deduce

cuando el predicado sea comun. Así Jesucristo dice, hablando á su Padre (Joan. 17, 3): *Que te conozcan á tí solo Dios verdadero*. Luego solo el Padre es Dios verdadero.

2.º Se dice en San Matéo (11, 27): *Nadie conoce al Hijo, sino el Padre*, lo cual significa lo mismo que si se dijese: solo el Padre conoce al Hijo. Es así que conocer al Hijo es comun. Luego lo mismo que lo anterior.

3.º La diction esclusiva no excluye lo que entra en la nocion del término, al que se une: luego no excluye ni la parte, ni lo universal; porque de que solo «Sócrates es blanco», no se deduce que su mano no es blanca, ni que el hombre no es blanco. Pero en la Trinidad una persona entra en la nocion de la otra, como el Padre en la del Hijo, y viceversa. Luego, al decir solo el Padre es Dios, no se excluye al Hijo ni al Espíritu Santo; y por lo tanto esta locucion parece verdadera.

4.º La Iglesia canta: «Tú solo Altísimo, Jesucristo».

Por el contrario, esta locucion «solo el Padre es Dios», admite dos interpretativas, á saber: el Padre es Dios, y ninguno otro que el Padre es Dios (4). Esta segunda es falsa, porque el Hijo es distinto (*alius*) del Padre, que es Dios. Luego es falsa esta «solo el Padre es Dios»; y así de otras análogas.

**Conclusion.** *No se debe unir la diction esclusiva á un término personal en concepto de predicado comun; y así la locucion «solo el Padre es Dios» no ha de usarse ordinariamente, debiendo interpretarse piadosamente en cualquier escritor católico.*

Responderémos que, cuando decimos «solo el Padre es Dios», esta proposicion se puede entender de muchas maneras. Si la palabra *solo* denota soledad del Padre, tomada categoremáticamente, es falsa; pero, áun syncategoremáticamente

que solo Pedro sea bímano. A esto se refiere el pasaje anotado.

(3) Artículo, en que se demuestra la propiedad teológica del Evangelio, cuando nos dice que J. C., hablando con su Eterno Padre, exclamaba (Joan. 17): *para que te conozcan á tí, que eres el solo Dios verdadero*. Véase tambien el texto, que se cita en el segundo.

(4) En general toda proposicion esclusiva puede descomponerse en otras dos, la una afirmativa y la otra negativa: v. gr., «solo Juan me visitó» se descompone en «Juan me visitó» y «nadie, escepto Juan, me visitó».

considerada, admite diversas interpretaciones. Si excluye todo otro sujeto de idéntica forma; es verdadera, y significa que es Dios aquel, que no comparte su paternidad con otro alguno, ó que no hay otro, que, siendo Padre, como él lo es, sea Dios. Así lo interpreta San Agustín (De Trin. l. 6, c. 6): «Decimos solo el »Padre, no porque esté separado del »Hijo y del Espíritu Santo, sino para »significar que estas otras personas no »son Padre como él». Mas este sentido no es el que en el uso comun del lenguaje podría adjudicarse á la frase, á no sobre entenderse como si en su aclaracion se dijese: «el único, que se dice »Padre, es Dios». Pero en su sentido propio excluye toda comunidad con el predicado: y así es falsa (1) la proposicion, si se excluye á otro (*aliud*) masculino; pero es verdadera, si únicamente excluye á otra cosa en género neutro (*aliud*): porque el Hijo es otro (*alius*) ó distinto del Padre, pero no otra cosa (*aliud*): é igualmente respecto del Espíritu Santo. Mas, como la palabra *solo* se refiere directamente al sujeto; tiende más bien á la exclusion de otro (*aliud*) en género masculino, que á la de otra cosa (*aliud*) en género neutro. Por estas razones no debe estenderse tal locucion, concretándonos más bien á esponerla piadosamente, si alguna vez se encuentra en escritos reconocidos como auténticos (2).

Al argumento 1.º diremos que, cuando

(1) Para comprender bien el sentido de lo que sigue; fijese bien el lector, no tanto en la proposicion *solo el Padre es Dios*, sino en esta otra negativa, *nadie, siendo otro que el Padre, es Dios*. Recordando lo que el Santo Doctor ha dicho (a. 2) sobre la diferencia entre *alius* y *aliud*, y aplicando su doctrina á nuestro idioma; podríamos establecer que es falsa esta proposicion *nadie distinto del Padre es Dios*, y verdadera esta otra *nadie diverso del Padre es Dios*, porque el *distinto* equivale al *alius* en género masculino, y el *diverso* al *aliud* neutro.

(2) Significando el pronombre neutro *aliud*, segun los gramáticos, no el sujeto ó la persona, sino la cosa; observa San Agustín (*Tract. 6. in Joan.*) que se dice realmente *aliud*, mas no *aliud* (al hablarse de la Trinidad de las personas); porque el Hijo es otro (*alius*), en razon á que no es el mismo

decimos á tí solo verdadero Dios, no aludimos á la única persona del Padre, sino á toda (3) la Trinidad, como lo espone San Agustín (De Trin. l. 6, c. 9); ó, si nos referimos á la persona del Padre, no excluimos las otras personas, atendida su unidad de esencia: y en cuanto la palabra *solo* excluye únicamente lo otro (*aliud*) en género neutro, segun lo dicho.

Al 2.º cuadra asimismo lo espuesto; pues, cuando se afirma del Padre alguna cosa esencial, no se excluye el Hijo ni el Espíritu Santo á causa de la unidad de su esencia. Hé aquí porqué es de notar que en el pasaje citado la palabra *nadie* (*nemo*) no tiene el mismo sentido que la expresion ningun hombre (*nullus homo*), que parece significar literalmente; porque en tal acepcion holgaría la excepcion de la persona del Padre: su verdadera acepcion es la que le apropia el lenguaje ordinario, como distributiva respecto de cualquiera naturaleza racional.

Al 3.º que el dictado exclusivo no excluye las cosas comprendidas en la nocion propia del término, á que va adjunto; mientras las cosas no difieran segun el supuesto, como lo parcial y lo total (4). Pero el Hijo no tiene el mismo supuesto que el Padre, y por consiguiente no existe paridad de razon.

Al 4.º que no decimos absolutamente que el Hijo solo sea el Altísimo, sino que es «Altísimo solo él con el Espíritu Santo »en la gloria de Dios Padre».

que el Padre; pero no es otra cosa (*aliud*), puesto que el Padre y el Hijo son una misma cosa». De igual manera, añaden los escolásticos, no puede decirse en masculino *ipse est Pater qui Filius*, sino en neutro *Pater et Filius sunt ipsum*; ni tampoco *unus est Pater et Filius*, sino *Pater et Filius sunt unus*. Y baste esto, para saber aplicar el género masculino y el neutro en los tratados de la SS. Trinidad. — M. C. G.

(3) Otros leen *solo* en vez de *toda*.

(4) Es decir, que la parte y el todo no implican variacion de supuesto: v. gr. la mano de Sócrates no requiere un supuesto distinto de Sócrates. Esto no se verifica en la Trinidad, porque la distincion de personas equivale á la distincion de supuestos.

## CUESTION XXXII.

### Del conocimiento de las personas divinas.

Lo hasta aquí espuesto nos conduce à tratar del conocimiento de las personas divinas. Respecto del cual dilucidaremos las cuatro propuestas siguientes: 1.<sup>a</sup> Puede conocerse por la razon natural las personas divinas?—2.<sup>a</sup> Pueden atribuirse à las personas divinas algunas *nociones*?—3.<sup>a</sup> Del número de estas *nociones*.—4.<sup>a</sup> Es lícita la diversidad de pareceres acerca de las *nociones*?

#### ARTÍCULO I. — ¿Puede ser conocida por la razon natural la Trinidad de las personas divinas? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que se puede conocer por la razon natural la Trinidad de las personas divinas: porque los filósofos no llegaron al conocimiento de Dios sino por las luces naturales de la razon; y algunos de ellos han hablado mucho de la Trinidad de las personas. Así Aristóteles ha dicho (De cœlo et mundo, l. 1, tes. 2): «Por este número (tres) hemos tomado ocasión, para glorificar al Dios único, eminente en las propiedades de los seres creados». San Agustín refiere (Conf. l. 7, c. 9): «allí (en los libros de los platónicos) he leído, no en términos espresos, pero en sustancia lo mismo absolutamente consignado hasta la persuasión por muchos y diversos razonamientos, que en el principio era el Verbo, y el Verbo era su Dios, y Dios era el Verbo», y así otras cosas acordes con el texto, que allí siguen (Joan. 1, 1 y sig.), donde se enseña la distincion de las personas. Y se dice en la glosa (Rom. 1, y Exod. 8) que «los magos de Faraon se hallaron ignorantes del tercer signo», es decir, en el conocimiento de la tercera persona, la del Espíritu Santo; lo que

indica que conocieron al ménos las dos primeras. En fin Trimegisto (2) ha dicho (Pimander; Dialog. 4): «La mónada (unidad) engendró à la mónada, y reconcentró su ardor sobre sí misma»; lo cual parece insinuar la generacion del Hijo y la procesion del Espíritu Santo. Parece pues que el conocimiento de las divinas personas es accesible à la razon natural.

2.<sup>o</sup> Ricardo de San Víctor dice (De Trin. l. 1, c. 1): «Creo sin dudar que para el esclarecimiento de cualesquiera verdades no faltan argumentos, no solamente probables, sino aún concluyentes é ineluctables». De aquí que, aún para probar la Trinidad, algunos han tomado sus argumentos de la bondad infinita de Dios, que se comunica infinitamente en la procesion de las personas divinas. Otros se han apoyado en que la posesion del bien nunca puede ser satisfactoria sin el consorcio de otros. San Agustín (De Trin. l. 10, c. 11 y 12; y l. 9, c. 4), para explicar la Trinidad de las personas, aduce la procesion del Verbo y del amor en nuestra alma: procedimiento adoptado también por nosotros (C. 27, a. 1 y 3). Luego se puede conocer la Trinidad de las personas por la razon.

3.<sup>o</sup> Parece inútil enseñar al hombre lo que la razon humana no puede cono-

(1) En opinion del P. Capponi y del P. Nicolai este artículo es contra la herejía presuntuosa de Raimundo Lulio, Abelardo y otros, que intentaron demostrar *à priori* el misterio de la Trinidad. Sea lo que quiera de la herejía de Lulio, lo indudable es que el moderno racionalismo alemán ha querido

buscar explicaciones puramente filosóficas à lo que el Evangelio dice ser incognoscible por la sola fuerza de la razon (Nat. 11).

(2) El diálogo, que se le atribuye, es segun los críticos posterior al siglo primero. Billuart (De Trin. diss. præm. a. 4).

cer (1); y no se puede decir que sea inútil la doctrina divina sobre el conocimiento de la Trinidad: luego se puede conocer la Trinidad de las personas por la razón.

Por el contrario, San Hilario dice (De Trin. l. 1): « No piense el hombre penetrar con su inteligencia el misterio de la »generacion»; y San Ambrosio por su parte (De fide, l. 2, c. 5): « Es imposible saber el secreto de la generacion. »La inteligencia no lo alcanza, la voz »enmudece». Ahora bien: la Trinidad de las personas en Dios se distingue por el origen de la generacion y de la procesion, como consta de lo dicho (C. 30, a. 2). Luego, puesto que la inteligencia humana no puede llegar al conocimiento é inteligencia de lo que es inasequible por medio de razonamientos decisivos; síguese que la razón no puede conocer la Trinidad de las personas divinas.

**Conclusion.** *Es imposible llegar por las luces naturales de la razón al conocimiento de la Trinidad de las personas divinas.*

**Responderémos,** que es imposible alcanzar por la razón natural el conocimiento de la Trinidad de las personas divinas (2). En efecto: hemos probado (C. 12, a. 4 y 12) que el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios por la razón natural, sino por medio de las criaturas (3); y estas conducen al conocimiento de Dios, como los efectos permiten remontarnos á sus causas. La razón solo puede pues conocer respecto de Dios lo que necesariamente le compete, según que es el principio de todos los seres, y

sobre este fundamento descansa todo lo que sobre Dios hemos dicho (C. 12, a. 12). Ahora bien: la potencia creadora de Dios es comun á toda la Trinidad; y por lo mismo pertenece á la unidad de esencia, y no á la distincion de las personas. De donde se sigue que la razón natural puede reconocer en Dios lo que tiene relacion con la unidad de su esencia, mas no lo que mira á la distincion de las personas. Tanto esto es así, que el que intente probar la Trinidad de las personas por la razón natural, compromete la fe de dos maneras: 1.<sup>a</sup> Deroga su dignidad, que consiste en que tiene por objeto las cosas invisibles, que esceden los límites de la naturaleza humana, según estas palabras del Apóstol (Hebr. 11, 1): *La fe tiene por objeto las cosas, que no aparecen; y además (1 Cor. 2, 6): Hablamos sabiduría entre los perfectos; mas no sabiduría de este siglo, ni de los príncipes de este siglo; sino que hablamos (v. 7) sabiduría de Dios en misterio, la que está encubierta.* 2.<sup>a</sup> En cuanto á la utilidad de atraer á otros á la fe: porque, cuando alguno, para probar una verdad de fe, aduce razonamientos no convincentes; da márgen á la irrision de los infieles, que suponen no tenemos otras razones que estas, y que por ellas solas creemos.

Para probar los dogmas de la fe no deben alegarse otras razones que las de autoridad, para los que admiten esta clase de argumentacion; y respecto de los que no creen en la autoridad, nos debemos limitar á sostener que no hay repugnancia ni imposibilidad en las enseñanzas de la fe (4). Por lo cual dice San Dionisio (De

(1) Algunos suprimen la palabra *no*; y, si bien la proposicion mayor del silogismo tiene un sentido plausible; la conclusion sin embargo variaría, pasando de afirmativa á negativa. Conocemos la forma, que dió al argumento el P. Médicis; pero nos parece que el pensamiento de Santo Tomás queda en toda la robustez, que quiso dar á la objecion, y al mismo tiempo en condiciones de verse su mecanismo lógico, diciendo: Si una cosa es supra-racional, su enseñanza es supérflua; pero la enseñanza divina de la Trinidad no es supérflua; luego no es supra-racional, ó sea, puede ser conocida por la fuerza de la razón. La respuesta, que da despues el Santo á la dificultad, es negar la mayor del silogismo hipotético; haciendo notar que no es supérflua, sino necesaria bajo dos conceptos la revelacion de lo que está por encima de las fuerzas de la razón.

(2) La demostracion compendiada por el Cardenal Cayetano es esta: el hombre conoce solamente á Dios mediante las criaturas; luego lo conoce solo, en cuanto que es principio de los seres; luego solo en lo que pertenece á la unidad de esencia; luego no conoce lo que pertenece á la distincion de las personas.

(3) Pues entónces ¿cómo es que los escolásticos pretenden explicar el modo de que Dios es uno y trino? Resp. Los teólogos lo que hacen es valerse al efecto de los argumentos, que suministra la razón de *imagen y de amor*, cuya existencia conocen por la revelacion. Sin la razón no es posible creer. Lo cual indica, no que la fe se ha de sujetar á la razón, sino que esta debe someterse á aquella, como se dirá en otro lugar. Por consiguiente, no es lo mismo afirmar que el misterio de la Trinidad es incomprendible, que sostener que repugna á la razón; puesto que misterio tan profundo, si bien es superior á la razón natural, no por eso es contrario á ella: lo cual confunden con sus sofismas los socinianos y los modernos racionalistas. Por tanto los teólogos siempre han distinguido entre ambas cosas, valiéndose de ejemplos tomados de las criaturas, para ilustrar esta gran cuestion; y de la luz de la razón, para probar su no repugnancia. — M. C. G.

(4) Para destruir el dogma de un solo Dios en tres personas, sería preciso poner en juego contra él toda esa formidable máquina de luchas intelectuales, que se llama principio de contradiccion; y probar con este mismo principio que la fórmula, mediante la cual se espresa nuestra fe, es un absurdo

div. nom. c. 2): « Si alguno rechaza absolutamente las Santas Escrituras, está muy lejos de reconocer nuestra filosofía; pero, si las admite, razonamos fundados en su testimonio ».

Al argumento 1.º dirémos, que los filósofos no conocieron el misterio de la Trinidad, según sus propios términos, es decir, la paternidad, la filiación y la procesión, como hace constar el Apóstol (I Cor. 2, 6): *Os predicamos la sabiduría de Dios, que ninguno de los príncipes de este siglo ha conocido*, aludiendo (según la glosa) á los filósofos. Conocieron no obstante algunos atributos esenciales (San Gerón. *ibid.*), que se apropian á las personas; como el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo, como se verá más adelante. En cuanto á lo que Aristóteles dice del número tres, no debe entenderse que establece en la divinidad el número ternario; sino que los antiguos hacían uso del número tres en los sacrificios y oraciones, porque atribuían á este número cierta perfección.

Se encuentra á la verdad en los libros de los platónicos *in principio erat ver-*

*bum*: pero el verbo no significa en su concepto una persona divina engendrada; y sí solo la razón ideal, por la cual Dios ha creado todo, y que se apropia al Hijo. Y, aunque ellos hayan conocido atributos apropiados á las tres personas; se dice sin embargo que ignoraron el tercer signo, es decir, el conocimiento de la tercera persona, porque se desviaron de la bondad, que se apropia al Espíritu Santo, según el testimonio del Apóstol, que dice Rom. 1, 21): *conociendo á Dios, no le glorificaron como á Dios*. O bien, porque los platónicos suponían un primer ser, que decían era padre de todo el universo; ideando en consecuencia otra sustancia inferior á él, á la que llamaban su mente ó paterna inteligencia, en la que se hallaban encerradas las razones de todas las cosas, como lo espone Macrobio (Sup. Somnium Scipionis, l. 4); pero no hablaron de una tercera sustancia separada de las otras dos, que pareciese corresponder al Espíritu Santo. Por nuestra parte nosotros no hacemos así del Padre y del Hijo sustancias diferentes: este error fue el de Orígenes y de Arrio, que siguieron en esto las opiniones platónicas (1).

evidente. Pues bien: retamos al talento más sutil, más profundo y laborioso, que pueda haber en el mundo, á que haga esta demostración; faltándonos, como nos faltan, los primeros elementos. Los primeros elementos de una demostración, en que se trata de concluir algo contra la naturaleza y personalidad de Dios, serían por una parte el perfecto conocimiento de todas las propiedades de la naturaleza divina, de la fecundidad infinita, de sus operaciones internas, de la determinación precisa de su personalidad; y por otra el de todas las relaciones posibles de la naturaleza y de la subsistencia en general. Mas ¿quién posee estos conocimientos? Nadie: luego nadie puede lisonjearse de discurrir acertadamente contra el misterio de la Trinidad, ni de poder probar que es absurda esta fórmula dogmática: « Hay en Dios una sola naturaleza común á tres personas distintas. Esta fórmula nos parece extraña, porque no vemos cosa alguna parecida á ella ni en nosotros ni en derredor nuestro; pues las naturalezas creadas no nos muestran más que una sola subsistencia; pero las naturalezas creadas no son ni pueden ser la medida ajustada de lo infinito, ni Dios ha agotado en el mundo actual todas las posibilidades con respecto á las relaciones de la naturaleza y la subsistencia » (P. Monsabré, *Conf. 5.ª* de 1874).

(1) Poco ántes del pasaje, que hemos citado del P. Monsabré, se leen estas otras palabras referentes á la doctrina platónica: « La unidad de esencia, la distinción y la consubstancialidad de las personas, el orden y la eternidad de las procesiones: hé aquí lo que se debería hallar en Platon, y hé aquí lo que no se halla. Platon confiesa junto con la materia eterna y confusa la existencia de un Dios eterno, inteligente, todopoderoso y bueno por naturaleza. Este Dios tiene un Verbo, razón de todas las cosas; pero este Verbo semejante al verbo humano, aunque más perfecto, no es un ser subsistente: lo que subsiste es el plan del universo, el tipo del mundo, la idea ejemplar de las cualidades, de las proporciones y perfecciones, que Dios ha puesto en su obra; pero esta idea no debe confundirse con el *logos*. Si Dios

es padre, es porque el mundo es su hijo, el Dios engendrado, la imagen de la inteligencia, distinto claramente del verbo y del tipo. En fin, un alma universal está esparcida en todos los seres: esta alma universal es una emanación de Dios, ó un extracto de la materia? No se sabe; pues tan contradictoriamente está definida en el TIMEO. Resumiendo esta doctrina, se encuentran cinco términos: *Dios, el logos, el arquetipo, el mundo y la idea del mundo*; lo cual me parece mucho, para hacer una trinidad. Aun cuando debiésemos identificar, como lo han hecho ciertos comentadores, el *logos* con el *arquetipo*, y suprimir el mundo, para no incluir más que su alma en la trinidad platónica; esta reducción nos daría una idea filosófica enteramente discutible, pero no el misterio de la Trinidad... Que se vea en la Trinidad de Platon algún concepto ó reminiscencia de una Trinidad, sombra, ó más bien, alteración de un dogma tradicional; no me opongo á ello. Sabios orientalistas han descubierto en los Egipcios, Judíos, Chinos y Persas, vestigios de este dogma en las fórmulas misteriosas, que por su semejanza parecen manifiestamente derivadas de un mismo origen. ¿Proceden estas fórmulas de la tierra de los espíritus, en que florecían las escuelas judaicas? ¿Son la expresión de una creencia primitiva, que los pueblos conservaron en su dispersión, unida á los restos desfigurados de las revelaciones del Eden? Dejo la solución de estas cuestiones al estudio de los eruditos... Cualesquiera que sean las conclusiones de la paleografía y de la arqueología sagradas; confirmarán seguramente, lejos de debilitar, esta proposición: la Trinidad es el dogma sobrenatural por excelencia, el misterio absoluto, que la razón ni puede descubrir ni demostrar. Como continuación de este pasaje pueden considerarse las siguientes palabras de Hettinger: «A la altura, á que han llegado las investigaciones de la crítica, no es permitido á nadie dudar que la doctrina del *logos* (de que habla San Juan al principio de su Evangelio) es una doctrina original y no un producto de la filosofía judéo-alejandrina... Filon no conoce la conexión íntima del

Por último respecto á lo dicho por Trimegisto, que «la mónada engendró á » la mónada, y reflejó sobre sí misma su » ardor», sus palabras no deben referirse ni á la generacion del Hijo, ni á la procedencia del Espíritu Santo, sino á la produccion del mundo; puesto que Dios, que es uno, ha producido un mundo único á causa del amor de sí mismo (1).

Al 2.º que se pueden aducir dos clases de razonamiento ó argumentacion: una, para probar suficiente y radicalmente una asercion cualquiera, como en las ciencias naturales se prueba que el movimiento del cielo es uniforme en su curso; y otra, para justificar, no una tésis fundamental, sino la legítima deducción de las consecuencias ó efectos en íntima conexión con su raíz ó base reconocida ya. Así en la astrología se da por sentada la teoría de las escéntricas (2) y de los epíciclos, porque por ella se esplican algunos de los fenómenos sensibles, que se observan en los movimientos de los cuerpos celestes: mas este género de argumentacion no es satisfactoriamente demostrativo; porque á una hipótesis se pudiera sustituir otra, que explicase acaso igualmente la razon de tales hechos. Por lo tanto se puede probar de la primera manera la existencia de Dios, su unidad, y otras verdades de la propia índole: pero los argumentos, que se aduzcan, para manifestar ó esponer la Trinidad, no pueden revestir otro carácter que el segundo, es decir, que, admitiendo la Trinidad, es como únicamente les compete la razon de congruencia; no empero hasta el punto de demostrar por ellos convenientemente la Trinidad de las personas: y esto es pal-

mario en todos y cada uno de ellos.

En efecto: la bondad infinita de Dios se manifiesta en la creacion; porque es necesaria una virtud infinita, para producir cosas de la nada. Pero, aunque Dios se comunique por su bondad infinita, no por eso es necesario que algo infinito proceda de él: basta que cada efecto reciba de la bondad divina las perfecciones, que su naturaleza reclama. Igualmente eso de que «no puede ser satisfactoria la posesion de » un bien sin su comparticion», tiene lugar, cuando la bondad perfecta no se encuentra en una sola persona; porque entónces le es necesario para la plenitud del goce de la bondad (3) asociarse á algun otro, que la complete.

Las semejanzas, que tomamos de nuestra inteligencia, tampoco son pruebas suficientes respecto de Dios; porque la inteligencia no se halla en Dios y en nosotros unívocamente. Por lo cual San Agustin dice (in Joan. Tract. 27) que «la fe » conduce al conocimiento, y no este á » la fe» (4).

Al 3.º que el conocimiento de las personas divinas nos era necesario por dos motivos. 1.º Para que tuviésemos una justa idéa de la creacion: porque, diciendo que Dios lo ha hecho todo por su Verbo, huimos del error de los que opinan que Dios ha producido el mundo por necesidad de su naturaleza; y, cuando decimos que en Dios hay una procedencia de amor, manifestamos por esto mismo que Dios no tenia necesidad de crear el mundo, ni á ello le ha obligado alguna causa estrínseca; sino que lo ha hecho por el amor de su bondad. Así Moises, despues de haber dicho, *Al principio creó Dios el cielo y*

» logos con el Mesías, ni la encarnacion del logos. Su logos, » cuya personalidad no afirmaba, y que se desvanecía siempre » en pura abstraccion, era incapaz de encarnarse. En San » Juan el logos se hizo carne, y se presentó al mundo como » Mesías» (*Apologia del Cristianismo*, t. 2, pág. 41).

(1) Hoy los críticos convienen en que los libros de Trimegisto son espúreos, como observan Petau, Dupin y otros teólogos. Con frecuencia en ellos se encuentran palabras del Evangelio de San Juan y frases griegas; siendo así que Mercurio floreció mucho ántes que en el mundo fuese conocido el nombre de los griegos. De igual modo debe ser apreciado el argumento tomado del libro de las Sibilas, el cual lo han declarado espúreo, no solamente Blondelo, Vosio, y Clerico, sino tambien el mismo Posevino y otros: siendo por otra parte indudable que fue compuesto despues de la edad de los Apóstoles. — M. C. G.

(2) Alude á la teoría astronómica de Ptolomé, y es cosa digna de toda atencion lo que sigue; porque parece entreverse cierta desconfianza en la doctrina por entónces corriente, que

evoca el recuerdo de Alfonso el Sabio, cuando decía que, si él hubiese asistido á los consejos de Dios, le hubiera indicado un mecanismo ménos complicado para la máquina del universo. No sabemos sin embargo qué otra esplicacion de los movimientos de los astros sería la que Santo Tomás conceptuaba como satisfactoria.

(3) *Plenam juvenitatis bonitatem*, dice el texto, ó sea, plena bondad del goce: la traduccion sin embargo se ha hecho, adoptando la variante propuesta por el P. Nicolai: *plenam bonitatis juvenitatem*.

(4) El mismo San Agustin sacó todo el partido posible de las analogías, que existen entre el alma y Dios, en comprobacion (no en demostracion) del misterio de la Trinidad. El lector habrá observado que el mismo Santo Tomás (C. 26 a. 1) ha utilizado esas semejanzas, y sus atinadas observaciones han sido puestas al alcance de las inteligencias ménos acostumbradas á la severidad metafísica por el P. Lacordaire (*Conferencia sobre la vida última de Dios*).



la tierra, añade: *Dios dijo, hágase la luz*, para manifestar por estas palabras la acción del divino Verbo: y más adelante, *Dios vió que la luz era buena*; para hacer constar la aprobación del divino amor: y pudiera decirse otro tanto de las demás obras. 2.º Este conocimiento nos es sobre todo necesario, para juzgar con rectitud acerca de la salvación del género humano, que se consume por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu Santo.

**ARTÍCULO II. — Deben atribuirse nociones (1) á la divinidad?**

1.º Parece que en Dios no se deben reconocer *nociones*: porque, según San Dionisio (De div. nom. c. 1), «no se debe tener la temeridad de afirmar de Dios otra cosa, que lo que espresamente nos dicen las Santas Escrituras»; pero en ninguna parte de ellas se habla de *nociones*. Luego no debemos suponerlas en Dios.

2.º Todo lo que se atribuye á Dios, corresponde ó á la unidad de esencia ó á la Trinidad de personas; pero las nociones ni pertenecen á la unidad de esencia ni á la Trinidad de personas. En efecto: no se predicán las que son propias de la esencia, pues no se dice que la paternidad es sabia ó creadora; ni las que se refieren á persona, puesto que tampoco se dice que la paternidad engendra, ni que la filiación es engendrada. Luego no se deben admitir en Dios *nociones*.

3.º En los seres simples no deben ponerse ideas abstractas, que son principios del conocimiento; porque los seres simples se conocen en sí mismos. Pero las personas divinas son simplicísimas. Luego no las competen nociones.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (De orth. fid. l. 3, 5): «reconocemos la distinción de las hipóstasis ó

» de las personas en las tres propiedades, » paternal, filial y procesional». Luego es preciso admitir en la divinidad *nociones* y propiedades.

**Conclusion.** *Es necesario admitir en Dios nociones ó propiedades, que signifiquen las relaciones en abstracto, y para espresar por ellas los atributos esenciales.*

Responderémos, que el teólogo Prepositivo (2), en consideración á la simplicidad de las personas divinas, aseguró que no se debían reconocer en la divinidad propiedades y nociones (3); y que, si alguna vez se las encontraba, debían entenderse tomando lo abstracto por lo concreto. Así como tenemos la costumbre de decir «ruego á tu benignidad» en lugar de «á tí benigno»; así mismo por paternidad divina se entiende Dios Padre. Mas, como ya queda demostrado (C. 3, a. 3, al 1.º), en nada contraría á la simplicidad de Dios el uso indistinto de términos abstractos y concretos; puesto que nombramos las cosas, tales como las entendemos. Pero nuestra inteligencia no puede elevarse hasta la misma simplicidad de Dios, tal como debe considerarse en sí misma: y por lo tanto concibe y espresa los atributos de Dios á su manera según el conocimiento, que de ellos le suministran las cosas sensibles, cuyas formas espresamos en términos abstractos; así como las cosas subsistentes las designamos con voces concretas. Por lo cual, al hablar de Dios, usamos de términos abstractos por razón de su simplicidad (C. 3, a. 3); y empleamos términos concretos, para espresar la subsistencia y sus atributos. Es pues conveniente designar en abstracto ó en concreto, no solo los nombres esenciales, como cuando decimos Deidad y Dios, ó sabiduría y sabio; sino también los personales, diciendo, por ejemplo, paternidad y Padre. A esto nos

(1) Por *noción* entiende Santo Tomás (a. 2 y 3), y con él los teólogos católicos, la *razón propia del conocimiento de una persona divina*. «La *noción* pues, según el P. Billuart, debe concebirse como una nota ó carácter, por cuyo medio se distingue una persona divina de las demás: de suerte que, así como decimos que Dios es uno por su divinidad ó por su esencia; así también decimos que el Padre es tal por la paternidad, y por ella se distingue del Hijo» (De Trinit. Mss. 4, a. 6).

(2) Que floreció por los años de 1225, y de quien se dice que escribió una *Suma Teológica*.

(3) Aun cuando las palabras *noción*, *propiedad* y *relación*,

tratándose de las personas divinas, denotan en realidad una misma cosa; sin embargo Santo Tomás estableció (1 dist. 26, q. 2, a. 15) la siguiente distinción lógica: la *noción* dice orden al entendimiento, en cuanto distingue las personas; la *propiedad* dice orden á la persona misma, de quien se llama propiedad; y la *relación* dice más bien orden á lo correlativo, ó al término opuesto á la relación. Por ejemplo: la paternidad es *noción*, *propiedad* y *relación* distintiva del Padre; pero en cuanto *noción* se refiere al entendimiento, en cuanto *propiedad* á la persona misma del Padre, y por último en cuanto *relación* nos lleva (por decirlo así) á la persona correlativa, al Hijo.

obligan principalmente dos razones: 1.<sup>a</sup> Los subterfugios de los herejes; porque, cuando confesamos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, y tres personas; á los que nos pregunten porqué (*quo*) es un solo Dios y porqué son tres, así como se responde que son uno en esencia ó deidad, conviene igualmente que haya nombres abstractos, con los que podamos responder que son tres personas distintas; y á esto satisfacen las propiedades y nociones nombradas en abstracto, como paternidad y filiación. De suerte que la esencia se significa en Dios como lo que es (*ut quid*); la persona como quien es (*ut quis*); y la propiedad como por lo que es (*ut quo*). 2.<sup>a</sup> Porque en la Trinidad una sola persona se refiere á dos personas, esto es, la persona del Padre á la del Hijo y á la del Espíritu Santo: mas no con una sola relación, porque entonces se seguiría que también el Hijo y el Espíritu Santo se refieren al Padre con una sola y misma relación: y así, como la relación es lo único que da origen en Dios á la Trinidad, resultaría que el Hijo y el Espíritu Santo no serían dos personas.

Mas no se puede decir con Prepositivo que, como Dios se há respecto de las criaturas de un modo determinado, al paso que estas se refieran á Él de diferentes modos; igualmente el Padre se refiere al Hijo y al Espíritu Santo con una misma relación, aunque estas dos personas tengan dos distintas relaciones con el Padre: porque, consistiendo la razón específica del relativo en referirse á otro; es preciso decir que dos relaciones no son diversas específicamente, si por parte del otro extremo opuesto corresponde á ellas una sola relación. Así la especie de relación de señor y padre debe ser distinta segun la diversidad, que hay entre la filiación y la servidumbre. Todas las criaturas pues se refieren á Dios con la misma especie de relación, en el concepto de

(1) Para que pueda decirse que una nota ó razón adquiere el nombre de noción con respecto á las personas divinas, son necesarias tres cosas: 1.<sup>a</sup> que se refiera al origen de las personas, que es lo que distingue á unas de otras; 2.<sup>a</sup> que se refiera á dignidad ó la denote, porque la persona, como subsistente que es en la naturaleza intelectual, es aún en el orden de las naturalezas creadas nombre de dignidad; 3.<sup>a</sup> que signifique algo especial ó característico de alguna de las tres personas; porque lo que es común á todas ellas, no es sufi-

criaturas suyas. Pero el Hijo y el Espíritu Santo no se refieren al Padre por relaciones de una misma especie (*unius rationis*): por consiguiente no cabe comparación. Por otra parte, segun se ha dicho (C. 28, a. 1 y 3), en Dios no se requiere relación real con la criatura; mas no hay inconveniente en multiplicar en Dios las relaciones de razón. Pero la relación del Padre al Hijo y al Espíritu Santo es necesariamente una relación real; y por consiguiente en virtud de las dos relaciones del Hijo y del Espíritu Santo, referidos al Padre, es necesario concebir dos relaciones en el Padre, refiriéndolo así al Hijo y al Espíritu Santo: pero, no siendo más que una sola la persona del Padre, *ha sido necesario apreciar en abstracto estas relaciones; y estos términos abstractos son los que se llaman propiedades y nociones* (1).

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos que, aunque la Escritura Santa no haga mención de las nociones; la hace de las personas, en las que se sobreentienden las nociones, como lo abstracto en lo concreto.

Al 2.<sup>o</sup> que las nociones en Dios se significan, no como cosas, sino como ciertos conceptos (2), que nos dan á conocer las personas; aunque las mismas nociones ó relaciones existan realmente en Dios, segun lo dicho (C. 28, a. 1). Por lo cual no se puede decir de las nociones, lo que de algun modo se refiere á algun acto esencial ó personal; porque esto es incompatible con la significación de las mismas. Así no podemos decir que la paternidad engendra ó crea, ni que es sabia ó inteligente; pero podemos atribuir á las nociones los predicados esenciales, que no dicen respecto á algun acto, sino que eliminan de Dios las condiciones propias de la criatura. Podemos pues decir que la paternidad es eterna ó inmensa, etc.; é igualmente y en virtud de la identidad real podemos también aplicar á las nociones sustantivos (3) personales y esencia-

ciente, para distinguir las; y por lo tanto no puede ser noción en el sentido, que da la teología esta palabra (Véase el 1.<sup>o</sup> *dist. ubi supra*).

(2) *Non ut res, sed ut notiones*, dice el testo. Podría también decirse *no en concreto, sino en absoluto*; porque, como lo demuestra el Cardenal Cayetano, ese es y no otro el sentido, que debe darse á este pasaje. Otros leen: *Non ut res, sed ut rationes* (otr. relaciones).

(3) Leyendo en el testo latino *substantiva* y no *substantiva*.

les, diciendo v. gr. que la paternidad es Dios, y que la Deidad es Padre.

Al 3.º que, aunque las personas divinas son simples; se puede sin embargo, ilesa la simplicidad, espresar por términos abstractos los conceptos propios de las personas, conforme á lo aquí dicho.

**ARTÍCULO III.—Son cinco las nociones? (1)**

1.º Parece que las nociones no son cinco; porque las nociones propias de las personas son las relaciones, que las distinguen. Es así que no hay en Dios sino cuatro relaciones, segun lo dicho (C. 28, a. 4). Luego las nociones son cuatro, y no más.

2.º Por cuanto en Dios no hay más que una sola esencia, se dice que hay un solo Dios; y por ser tres las personas, se dice que Dios es trino. Luego, si se admiten en Dios cinco nociones, se dirá que es quinario, lo cual repugna.

3.º Si, siendo tres las divinas personas, se admiten cinco nociones; precisamente en una de las personas habrá dos ó más nociones: así es que en la persona del Padre hay la innascibilidad, la paternidad, y la espiracion, que le es comun con el Hijo (2). Ahora bien: estas tres nociones difieren entre sí ó real ó racionalmente: si difieren realmente, síguese que la persona del Padre se compone de muchas cosas; si no difieren más que racionalmente, síguese que la una de ellas puede predicarse de la otra: y diríamos que, así como la bondad de Dios es su sabiduría, porque estos dos atributos no difieren en realidad; igualmente se debería decir que la espiracion comun al Padre y al Hijo es la paternidad: lo cual no es admisible. Luego no hay cinco nociones.

4.º Por el contrario, parece que hay más de cinco nociones: porque, así como el Padre no procede de otro, y esto constituye una noción llamada innascibilidad;

igualmente una de las propiedades del Espíritu Santo es que no proceda de él otra persona, y segun esto deberan reconocerse seis nociones.

5.º Como es comun al Padre y al Hijo el que de ellos procede el Espíritu Santo, tambien es comun al Hijo y al Espíritu Santo proceder del Padre. Luego, por la misma razon que se admite una sola noción comun al Padre y al Hijo, se debe admitir otra noción única comun al Hijo y al Espíritu Santo.

**Conclusion.** *No hay en la divinidad más ni ménos que cinco nociones: la innascibilidad, la paternidad, la filiacion, la espiracion (comun al Padre y al Hijo), y la procesion.*

Responderémos, que se llama noción la razon propia, que nos hace conocer cada una de las personas divinas. Ahora bien: las personas divinas se multiplican por su origen; mas al origen pertenece de quién procede otro, y quién de otro (*à quo alius, et qui ab alio*): y bajo estos dos aspectos se puede conocer cada persona. Desde luego el Padre no puede ser conocido como procedente de otro, sino como no procediendo de nadie: y de aquí su noción propia *innascibilidad*. Mas, considerándole como el principio de procedencia de algun otro, se nos hace conocer de dos maneras: en cuanto de él nace el Hijo, bajo la noción de *paternidad*; y por proceder de él el Espíritu Santo, por la noción de *espiracion comun*. El Hijo puede ser conocido como naciendo de otro, y esta noción es la de la *filiacion*; y tambien como concurriendo con el Padre á dar origen al Espíritu Santo, y esta noción (que le es comun con el Padre) es la *espiracion*. El Espíritu Santo puede ser conocido como procediendo de otro ú otros, y su *única* noción propia es la de la *procesion*; mas, como niuguna persona divina procede de él, no hay respecto de él noción de origen ni de procedencia. *Hay pues en las divinas personas cinco nociones, á saber: innascibilidad,*

(1) Hasta qué punto puede decirse que es doctrina de fe la contenida en este artículo, se verá en el a. 4. El Cardenal Toledo enumera cuatro opiniones diversas acerca del número de las nociones: la de Durando, que sostenia que eran cuatro; la de Occom, que pretendió reducirlas á tres; la del Cardenal Cayetano; y la de Santo Tomás. Creemos que huelga en la clasificacion el nombre de Cayetano, puesto aparte del de Santo Tomás; y estaria mejor que hubiese concedido los

honores de la tercera opinion á Scotto, que sostuvo que eran seis las nociones; y que, solo por acomodarse al *comun sentir* de los teólogos, dijo se resignaba á reconocer solamente cinco. A esta opinion se refiere Santo Tomás en el argumento 4.º

(2) La espiracion comun ó activa, propia del Padre y del Hijo; á distincion de la espiracion pasiva, propia del Espíritu Santo.

*paternidad, filiacion, la espiracion comun y procesion.*

Pero de ellas solo cuatro son relaciones; porque la innascibilidad no es relacion sino por reduccion, segun luego se dirá (C. 33, a. 4, al 3.º): como cuatro son tambien las propiedades; porque la espiracion no es propiedad, por ser comun á dos personas (1). Tres de las nociones son personales ó constitutivas de las personas, y son la paternidad, la filiacion y la procesion; pues la espiracion comun y la innascibilidad se llaman nociones de las personas, y no nociones personales, como más claramente se espondrá despues (C. 40, a. 1, al 1.º) (2).

Al argumento 1.º dirémos, que ademas de las cuatro relaciones hay que admitir una quinta noción, como acabamos de probarlo.

Al 2.º que en Dios la esencia se designa como una realidad, y las personas igualmente; miéntras que las nociones son como conceptos ó idéas, que nos dan á conocer las personas: por lo cual, aunque se dice Dios uno por la unidad de su esencia, y trino por la trinidad de sus personas; no se puede decir quino ó quinario, porque sean cinco las nociones.

Al 3.º que, siendo la oposicion relativa lo único, que origina en Dios una pluralidad real; las diversas propiedades de una misma persona, que no son opuestas entre sí relativamente, no difieren en realidad: y no por eso puede una predicarse de otra, puesto que se enuncian como diversas razones de las personas; así como no decimos que el atributo de la potencia es atributo de la ciencia, aunque sí decimos que la ciencia es potencia (3).

(1) Véase la pág. 283, nota 1.

(2) Considerando los teólogos que la palabra *innascible* ó *ingénito* es de origen griego, y puede significar lo mismo que *non productum*; dicen que en este sentido, equivalente á *non factum*, el ser *innascible* conviene á cada una de las tres divinas personas. Mas la dicha palabra, compuesta en griego de una letra doble, toma la significacion de *non genitum*; y entónces solo conviene al Padre, por no ser engendrado por otro, como el Hijo, ni proceder de alguno, como el Espíritu-Santo. Pero al Padre en union con el Hijo le conviene el ser principio del Espíritu-Santo; y por eso la *espiracion* es propiedad nacional, pues expresa uno de los caracteres, con que mutuamente se distinguen las personas divinas. Al Espíritu-Santo le conviene *ser espirado*, por proceder de las dos primeras personas; de donde resulta otra *espiracion* ó propiedad nacional, como carácter propio de la 3.ª persona. Así pues *in divinis* hay una *esencia*, dos *procesiones*, tres *personas*, cuatro *relaciones* y cinco *nociones*.—M. C. G.

(3) En los nombres, que espresan los atributos de Dios,

Al 4.º que, pues el título de persona implica dignidad, como ya se ha dicho (C. 19, a. 3); el que del Espíritu Santo no proceda otra persona, no constituye nueva noción de él; porque esto en nada atañe á su dignidad, como afecta á la autoridad del Padre el no proceder de otro.

Al 5.º que el Hijo y el Espíritu Santo no tienen la misma manera especial de proceder del Padre, como es comun al Padre y al Hijo el modo especial de producir al Espíritu Santo: y, como lo que es principio de conocimiento, debe ser alguna cosa especial; no ha lugar el argumento *à pari*.

#### ARTÍCULO IV.—*¿Son permitidas opiniones contrarias respecto de las nociones?* (4)

1.º Parece que acerca de las nociones no es lícita la contrariedad de pareceres: porque San Agustín dice (De Trin. l. 1, c. 3) que «en nada es más peligroso el error que en lo concerniente á la Trinidad», á la cual indudablemente pertenecen las nociones. Ahora bien: no pueden darse opiniones contrarias, sin errar (5). Luego no es lícito sostener sobre esta materia opiniones contrarias.

2.º Las nociones nos hacen conocer las personas, segun lo dicho (a. 3); pero no es permitido tener sobre las personas opiniones contrarias: luego tampoco respecto de las nociones.

Por el contrario: puesto que las nociones no constituyen artículos de fe, puede pensarse acerca de este punto de una manera ó de otra.

**Conclusion.** *No afectando las nocio-*

hay que distinguir, como observa el P. Médicis, la realidad, que envuelven y que para todos es idéntica, la esencia divina; y lo que es propio y esclusivo de cada atributo. En el primer caso puede predicarse un atributo de otro, pero no en el segundo: y esto explica el porqué no se predicán las unas nociones de las otras, siendo, como son, propias y esclusivas de cada persona cuatro de ellas, y comun á dos personas la quinta, ó sea, la espiracion comun.

(4) Este artículo justifica sobradamente lo que decia Melchor Cano (De locis theol. lib. 8.º, c. 4.), que es temerario y próximo á herejía el oponerse al sentimiento unánime de los teólogos en materias, que dicen relacion á la fe. En general, el artículo es aplicable á todos los dogmas del catolicismo, con el objeto de poder calificar acertadamente una doctrina como herética.

(5) Sin errar una de dos opiniones contrarias, ó las dos á la vez: por eso el tosto dice en general *absque errore*. Otra cosa sería, si fuesen opiniones contradictorias.

*nes sino indirectamente á la fe; lícito es opinar contrariamente respecto de este asunto, con tal que no medie peligro de incurrir en herejía ó aventurar alguna consecuencia opuesta á la fe.*

Responderémos, que una cosa puede pertenecer á la fe de dos maneras: 1.<sup>o</sup> Directamente, como los dogmas, que nos han sido revelados principalmente por Dios, cuales son que Dios es trino y uno, que el Hijo de Dios se encarnó, etc.: pensar lo contrario á estos dogmas, es hacerse culpable de herejía, sobre todo si hay pertinacia adjunta. 2.<sup>a</sup> Indirectamente: tales son las verdades, de cuya negación resulta alguna consecuencia contraria á la fe; por ejemplo, si se dijera que Samuel no era hijo de Helcana, se seguiría de esto que la divina Escritura es falsa. Sobre estas cosas puédese sin peligro de herejía concebir alguna opinion falsa, miéntras todavía no se ve ó determina claramente, que se siga de ello alguna cosa contraria á la fe; y sobre

todo, si no se obstina uno con pertinacia en su parecer. Pero, cuando ya es notorio, y mucho más si la Iglesia ha decidido, que una opinion de tal carácter lleva á consecuencias contrarias á la fe; no se podría errar sobre este punto, sin ser hereje. Por lo cual hoy se tienen por opiniones heréticas muchas de las que ántes no se reputaban tales; porque se han hecho más ostensibles las consecuencias, que podían deducirse de ellas.

Preciso es decir pues que *respecto á las nociones ha habido opiniones contrarias y exentas de peligro de herejía*, dado que no iban acompañadas de la intencion de sostener alguna cosa contraria á la fe. Pero, *si alguno profesase opinion falsa en esta materia, y advirtiendo que de ella se infiere algo contrario á la fe; incurriría en la nota de hereje.*

Despues de lo manifestado, la contestacion á los argumentos propuestos es por sí misma evidente.

## CUESTION XXXIII.

### De la persona del Padre.

La ilacion lógica nos trae á tratar ahora de cada persona en particular, y desde luego de la persona del Padre; respecto de la cual nos proponemos resolver cuatro preguntas: 1.<sup>a</sup> El Padre es verdaderamente principio?—2.<sup>a</sup> Significa propiamente la persona del Padre este nombre de Padre?—3.<sup>a</sup> El concepto personal de Padre tiene prioridad en Dios respecto del esencial?—4.<sup>a</sup> Es propio del Padre ser ingénito?

#### ARTÍCULO I.—Compete al Padre ser principio? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que el Padre no puede ser llamado principio del Hijo ó del Espíritu Santo: porque principio y causa son, segun Aristóteles, una misma cosa (Met. l. 4, test. 3); y no decimos que el Padre es la causa del Hijo. Luego no se debe decir que es su principio (2).

2.<sup>o</sup> Principio se dice por relacion á lo principiado. Si pues el Padre es principio del Hijo, se sigue que el Hijo es principiado, y por consiguiente creado: lo cual parece ser erróneo.

3.<sup>o</sup> La palabra principio se toma de la *prioridad*. Pero en Dios no hay ántes ni despues, como lo dice San Atanasio (Symb. fid.). Luego no debemos servirnos de la palabra principio, al tratar de la Trinidad.

(1) Contra la herejía de los agarenos, que sostenia como Cerdon que el Padre no podía ser principio con respecto al hijo. Véase la pág. 273, nota 3.

(2) « Principio, hablando en general, se dice aquello, de lo cual procede alguna cosa. La causa añade al principio una influencia real y positiva en la existencia del efecto, y puede ser definida en general: un principio, que contiene en sí la razon suficiente del tránsito de una cosa del no ser al ser. De aquí se infiere que, para que una cosa pueda llamarse causa de otra, se necesitan por lo ménos dos condiciones: 1.<sup>a</sup> que la cosa causada pase realmente del no ser al ser, ó en un sentido completo y adecuado, como se verifica en la creación; ó al ménos parcialmente, como cuando se introduce nueva forma en la materia preexistente, resultando de aquí su nuevo ser; 2.<sup>a</sup> que en el efecto ó cosa causada haya dependencia y distincion real respecto de la causa; porque lo que recibe el ser de otro, depende de este, y al mismo tiempo es necesariamente distinto de él; y porque la causa

Por el contrario, San Agustín dice (De Trin. l. 4, c. 20): «El Padre es el principio de toda la Deidad».

Conclusion. Puesto que del Padre proceden el Hijo y el Espíritu Santo; le conviene el dictado de principio.

Responderémos, que esta palabra principio no significa otra cosa que aquello, de que algo procede; puesto que llamamos principio á todo aquello, de lo cual procede algo, de cualquier manera que sea, y viceversa. Siendo pues el Padre, de quien procede otro; síguese que es principio.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que los Griegos se sirven indiferentemente, hablando de la divinidad, de las palabras *causa* ó *principio* (3); pero los Doctores latinos solo empléan esta última (4); y la razon es, que principio es más general que causa, como causa es más

es anterior naturalmente al efecto, por lo ménos en orden de naturaleza; ya porque ninguna cosa puede darse á sí misma el ser. Por esta razon enseña la teología católica que en el misterio augustó de la Trinidad una persona puede decirse principio de otra; pero no causa, en atencion á que la naturaleza ó esencia comunicada ni pasa del no ser al ser, ni tiene dependencia y distincion real de la persona comunicante, lo cual es solo principio de origen respecto de la otra». P. Ceferino, *Filosofía elemental*, t. 2, págs. 69 y 70.

(3) San Juan Damasceno (*De fide orthod.* lib. 3, c. 5), llama á la persona del Padre *incausada*, y *causadas* á las otras dos; San Basilio (*Contra Eunom.*) llama tambien al Padre *causa* del Hijo; y el Decreto del Papa Eugenio en el Concilio de Florencia dió claramente á entender que era usual entre los griegos esta sinonimia de principio y causa, sin que por ella deba reprochárselos. P. Nicolai.

(4) En efecto los Doctores latinos así lo hacen; pero vulgarmente los nombres de *principio*, *autor*, *fuentes* y *causa* se

general que elemento; y el primer término, ó dígase, la primera parte de una cosa se dice principio, y no causa. Por otra parte, cuanto más general es un nombre, mejor conviene á la divinidad, conforme á lo dicho (C. 13, a. 11); dado que, cuanto más especial es un nombre, tanto más determina un modo de ser propio de la criatura. Así la palabra causa parece entrañar la idea de diversidad de sustancia, y de dependencia de uno respecto de otro; idea, que no implica la palabra principio. Porque en todos los géneros de causa media siempre entre la causa y aquello, de que lo es, una distancia bajo el concepto de alguna perfeccion ó de alguna potencia; al paso que usamos de la palabra principio áun respecto de cosas, en que no hay diferencia alguna, salva la que sirve de fundamento á cierto orden *de origen ó de relacion*: así decimos que el punto es el principio de la línea, ó que la primera parte (1) de la línea es su principio.

Al 2.º que los Griegos á veces dicen del Hijo y del Espíritu Santo, que son *principiados*; mas entre nuestros Doctores *latinos* no está en uso esta locucion: porque, aunque atribuyamos al Padre una especie de autoridad como principio, no por eso atribuimos al Hijo ni al Espíritu Santo cosa alguna, que pueda significar sujecion ó inferioridad, á fin de evitar toda ocasion de error (2). En este sentido dice San Hilario (De Trin. l. 9): «El Padre es mayor en la autoridad de »donante: mas no es menor el Hijo, á »quien se da el mismo ser (*unum esse*) »del Padre».

usan, para designar al Padre, que no procede de otro. Los griegos empero se abstienen del nombre *autor*, porque significa cierta preeminencia sobre las demas personas; así como los latinos de la palabra *causa*, por indicarse por ella la produccion de un efecto diverso en naturaleza. — M. C. G.

(1) Probablemente en el original debe leerse *frontem lineæ*, con la totalidad de las ediciones, á escepcion de la del P. Nicolai; pero la traduccion nos parece más inteligible, diciendo con él *primera parte de la línea (primam partem lineæ)*, porque es algo oscura y de mal gusto en nuestro idioma la metáfora *fronle de una línea*.

(2) Se dice en las escuelas *principio todo aquello, que contiene en sí la razon del principiado*. Así el Padre, v. g., es *principio*, y el Hijo *principiado*; porque en el Padre está la razon de existencia del Hijo. De donde se sigue 1.º Que el *principio* debe distinguirse en *algun tanto* del *principiado*, pues contiene la razon de este. Dícese en *algun tanto*; porque al efecto de que uno se distinga de otro es suficiente el concepto de *existencia* ó *subsistencia*, sin necesidad de la razon de *esencia*. Así en Dios la misma esencia es la del Padre que la del Hijo, distinguiéndose solo por la razon de subsistencia. 2.º Que

Al 3.º que, aunque la palabra principio en cuanto á su origen etimológico (*quantum ad id, à quo imponitur ad significandum*) parece tomada de la prioridad; no significa sin embargo prioridad, sino origen: porque no es lo mismo lo que significa una palabra (*quod significat nomen*) que lo que motivó su primitiva acepcion (*et à quo nomen imponitur*), como ya se ha dicho (C. 13, a. 8) (3).

ARTÍCULO II. — El nombre Padre es nombre propio de una persona divina? (4)

1.º Parece que el nombre de Padre no es propiamente el nombre de una persona divina: porque la palabra Padre denota una relacion; mientras que la persona es una sustancia individual. Luego la palabra Padre no es un nombre propiamente significativo de persona divina.

2.º La palabra *generador* es de más amplitud que la palabra Padre; porque todo padre es generador, y no viceversa. Ahora bien: la palabra más genérica es la más conveniente, cuando se habla de Dios, segun lo dicho (C. 13, a. 11). Luego el nombre de generador ó generante es más propio de una persona divina que el de *Padre*.

3.º Ninguna palabra metafórica puede ser el nombre propio de un ser. Pero decimos metafóricamente Verbo al que es engendrado ó prole; y por consiguiente llamamos *Padre* por metáfora al principio, del cual procede el Verbo. No se puede pues, propiamente hablando, dar el nombre de Padre al principio del Verbo.

4.º Todo lo que se afirma de Dios,

haya necesaria conexion entre el *principio* y el *principiado*, pues deben tener mútua relacion. 3.º Que el *principiado* sea, al menos por razon de orden, posterior al *principio*, de donde toma origen. — M. C. G.

(3) «La prioridad de origen no es, absolutamente hablando, la prioridad tal, cual se encuentra en las personas divinas: porque la prioridad entraña (por decirlo así) una imperfeccion con respecto á lo que se dice que es posterior; y además porque aquello, que se dice anterior (*prius*), se concibe como que existe, ó al ménos que puede existir, sin otra cosa; y en las personas divinas no cabe la aplicacion de semejantes conceptos». (Suarez, *Disp. metaph.* 12, sec. 1. n. 10).

(4) Este artículo puede considerarse como una demostracion de lo sabiamente que se conduce la Iglesia, al aplicar á J. C. en el oficio de la Natividad las palabras, que luego el Santo cita: *Et me invocará: tu eres mi Padre*; que, si literalmente son aplicables á David, trasladada y proféticamente son (como todo el psalmo 88) aplicables al mismo J. C., segun la interpretacion de San Agustín y Teodoro.

se predica de él ántes (*per prius*) que de las criaturas; mas la generacion parece ser propia de las criaturas en el lenguaje, más bien que de Dios; porque la generacion parece ser más real, cuando el ser, que procede, es distinto de su principio; no solamente por la relacion, sino tambien en la esencia. Luego el nombre de Padre, que proviene de la generacion, no parece ser propio de una persona divina.

Por el contrario, escrito está (Ps. 88, 27): *El me invocará: tú eres mi Padre.*

**Conclusion.** Puesto que el Padre se distingue de las otras personas por la paternidad; le conviene propiamente el nombre de Padre.

Responderémos, que el nombre propio de cada persona significa lo que la distingue de todas las demas: porque, así como es de esencia del hombre constar de alma y cuerpo, tambien en la nocion de un hombre determinado entran tal alma y tal cuerpo, como dice Aristóteles (Met. I. 7, test. 34 y 35), como que esto es lo que distingue á un hombre de sus semejantes. Es así que la paternidad es lo que distingue la persona del Padre de las otras: luego el nombre propio de la persona del Padre es este nombre Padre, que espresa la paternidad.

Al argumento 1.º dirémos, que una relacion en nosotros no es persona subsistente; por lo cual la palabra padre no designa en nosotros persona, sino relacion de persona: mas no sucede lo mismo en Dios, como algunos han creído falsamente; porque la relacion, que la palabra Padre significa, es una persona subsistente: y en atencion á esto queda dicho (C. 29, a. 4) que la palabra persona denota en la divinidad una relacion como subsistente en la naturaleza divina.

Al 2.º que, segun Aristóteles (De anima, I. 2, test. 49), la denominacion de una cosa debe tomarse sobre todo de su perfeccion y de su fin (1). Mas el signifi-

cado de la palabra generacion se refiere (*ut in fieri*) (2) al futuro; en tanto que paternidad significa el complemento de la generacion: por lo cual se da á la persona divina el nombre de Padre, más bien que el de generante ó generador.

Al 3.º que en la naturaleza humana el verbo no es algo subsistente; por cuya razon no se puede decir propiamente engendrado ó hijo: pero el Verbo divino es algo subsistente en la naturaleza divina; y por consiguiente se dice Hijo propia y no metafóricamente: así como su principio se llama Padre.

Al 4.º que las palabras generacion y paternidad, como los otros nombres, que convienen propiamente á la divinidad, se aplican á Dios con prioridad respecto de las criaturas en cuanto á la cosa significada, aunque no en cuanto al modo de significarla; por lo cual dice San Pablo (Ephes. 3, 14): *Doblo mis rodillas al Padre de mi Señor Jesucristo; del que (v. 15) toda paternidad toma el nombre en los cielos y en la tierra.* En efecto: es evidente que la generacion se especifica por el término, que es la forma del ser engendrado; y, cuanto más este se aproxima á la forma del ser generador, tanto más verdadera y perfecta es la generacion: como la generacion unívoca es más perfecta que la no unívoca, puesto que es de la naturaleza del que engendra producir un ser semejante á él en la forma. Luego, por lo mismo que en la generacion divina la forma del que engendra y la del engendrado es numéricamente una, miéntas que en las criaturas no lo es sino solo en cuanto á la especie; es evidente que la generacion y por consiguiente la paternidad se hallan en Dios con prioridad respecto á las criaturas: y por lo tanto pertenece á la verdad de la generacion y paternidad divina, que no haya otra distincion entre el que engendra y el engendrado, que la que proviene de su relacion.

(1) El texto de Aristóteles, como puede verse en la traduccion del Sr. Azcárate (*Psicología*, t. 1, p. 170), dice solamente *fin*, y no *perfeccion* y *fin*: pero, como el fin es, segun el mismo Aristóteles y Santo Tomás, la perfeccion de una cosa; de aquí, como observa el P. Nicolai, que el Santo haya unido las dos idéas.

2) El *in verben* de los alemanes ó el *devenir* de los france-

ses: suele tenerse por imposible de traducir el pensamiento, que encierran semejantes locuciones, y aún nosotros mismos no nos atrevemos á poner en el texto lo que despues de todo no deja de ser una mera escurpulosidad; pero creemos que el *in fieri* latino es el *hacerse* de nuestro idioma en frases como esta: *se está haciendo la comida.*



**ARTÍCULO III.**— Este nombre Padre se atribuye á Dios con anterioridad (*per prius*) segun que se toma personalmente ? (1)

1.º Parece que el nombre de Padre no se atribuye á la divinidad con prioridad, segun que se toma personalmente: porque el nombre comun es racionalmente anterior al nombre propio. Pero el nombre de Padre en su concepto personal es propio de la persona del Padre, en tanto que respecto de la esencia es comun á toda la Trinidad, á la cual nos dirijimos diciendo: *Padre nuestro*. Luego la palabra Padre en su concepto esencial denota prioridad respecto del personal.

2.º En las cosas, cuyo concepto es el mismo (*ejusdem rationis*), no cabe distinguir ántes y despues, al predicarlas ó atribuir las; pero la paternidad y la filiacion parecen predicarse en un mismo concepto, en cuanto una persona divina es Padre del Hijo, y en cuanto toda la Trinidad es Padre nuestro ó de las criatura: porque, segun San Basilio (Hom. 15 de fide), «la criatura y el Hijo tienen de comun el carácter pasivo». Luego la palabra Padre, designando la persona divina, no importa prioridad respecto de su concepto esencial.

3.º Entre cosas, que no se designan bajo una misma razon, no puede haber comparacion. Es así que el Hijo es comparado á la criatura bajo el concepto de filiacion ó de generacion; puesto que se dice (Coloss. 1, 15): *el que es imágen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura*. Luego no hay prioridad sino simultaneidad en la idea personal de la paternidad divina respecto de la esencial.

Por el contrario, lo eterno es ántes que lo temporal; y Dios es *ab aeterno* Padre del Hijo, y temporalmente Padre de la criatura: luego la paternidad conviene á Dios respecto de su Hijo ántes que respecto de la criatura.

**Conclusion.** *La paternidad en Dios en su concepto relativo de persona á persona*

*tiene prioridad respecto de su concepto relativo á la criatura.*

Responderémos, que un nombre corresponde ántes al ser comprendido perfectamente en toda su significacion, que á aquel, al que es parcialmente aplicable; porque á este solo conviene por su analogía con aquel, dado que todo lo imperfecto recibe su denominacion de lo perfecto (2). Así la palabra leon se refiere desde luego al animal, que tiene realmente toda la naturaleza del leon y que propiamente se llama leon, ántes que á algun hombre, que tiene alguna de las propiedades del leon, como la audacia, la fuerza, etc., y al cual se aplica por semejanza. Es evidente, segun lo dicho (C. 27, a. 2; y C. 28, a. 4), que la razon perfecta de paternidad y filiacion se hallan en Dios Padre y en Dios Hijo; porque el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza y gloria; pero en la criatura la filiacion respecto á Dios existe, no de un modo perfecto, puesto que el creador y la criatura no son de una misma naturaleza; sino en virtud de cierta semejanza, que, cuanto sea más perfecta, tanto más se aproximará al verdadero concepto de filiacion; pues se dice que Dios es Padre de alguna criatura por la semejanza solo de *vestigio* (*propter similitudinem vestigii*), como si se aplica á las irracionales, segun estas palabras (Job; 38, 28): *Quién es el Padre de la lluvia? ó quién engendró las gotas del rocío?* Se dice es Padre de la criatura racional por la semejanza de *imágen*, conforme á aquello (Deut. 32, 6): *No es él tu Padre, que te poseyó, é hizo y te crió?* Es tambien el Padre de algunos por la semejanza de *gracia*; y estos se dicen hijos adoptivos, en cuanto estan destinados á la herencia de la gloria eterna, mediante el don de la gracia recibida, segun estas palabras de San Pablo (Rom. 8, 16): *El mismo Espíritu da testimonio á nuestro espíritu, que somos hijos de Dios; y si hijos* (v. 17), *tambien herederos*. Es en fin Padre de

(1) « A Dios podemos llamarle Padre bajo dos conceptos: personalmente, cuando decimos *Padre de Nuestro Señor J. C.*; y esencialmente, cuando decimos *Padre de la misericordia*; y por tanto se lee en el epigrafe del artículo «segun que se toma personalmente». Card. Cayetano. Poco despues llama paternidad *ad intra* á la primera, y *ad extra* á la segunda.

(2) El texto dice *omnia imperfecta sumuntur á perfectis*, refiriéndose indudablemente al sustantivo *nomina*, aunque no está espreso; pero creemos con el P. Nicolai que el pensamiento del Santo es el mismo, que contienen estas palabras de Boccio (*De consolat.* 1. 3, p. 10): *perfecti diminutione omne imperfectum denominatur*, todo lo imperfecto toma su denominacion de la disminucion de algo perfecto.

otros por la semejanza de *gloria*, en cuanto gozan ya de esta herencia, como dice el Apóstol (Rom. 5, 2): *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios. Luego es evidente que la paternidad se atribuye á Dios en su concepto relativo de persona á persona ántes que por su respecto de Dios á la criatura.*

Al argumento 1.º dirémos, que los nombres comunes (1), tomados en absoluto en nuestro modo de entender, son anteriores á los propios; porque estan incluidos en la noción de estos, y no recíprocamente: así en la idéa de la persona del Padre se incluye la de Dios, y no al contrario. Pero los nombres comunes, que se refieren á la criatura, son posteriores á los propios, que implican relaciones personales; porque la persona divina procedente procede como principio de produccion de las criaturas: puesto que, así como el verbo concebido en la mente del artífice se entiende proceder de este ántes que su obra, cuya ejecucion se adapta á la semejanza de la imágen de este verbo; así el Hijo procede del Padre con anterioridad á la criatura, á la que compete la idéa de filiacion en virtud de alguna participacion de la semejanza del Hijo ó del Padre, como se consigna por estas palabras de San Pablo (Rom. 18, 29): *los que conoció en su presciencia, á estos tambien predestinó, para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo.*

Al 2.º que se dice que el concepto de pasividad (*accipere*) es comun á la criatura y al Hijo, no en sentido unívoco, sino por cierta remota analogía, segun la cual se dice Primogénito de las criaturas. Por lo cual San Pablo añade á las palabras ya citadas (v. 29): *para que él sea el Primogénito entre muchos hermanos*, despues de haber dicho, *para ser hechos algunos conformes á la imágen de su Hijo*. Pero el Hijo de Dios tiene naturalmente algo singular de preferencia

(1) Con respecto á Dios hay dos clases de predicados: los absolutos y los que dicen relacion á las criaturas. Los absolutos pertenecen á Dios primariamente ó *per prius*; los relativos tienen tambien esta prioridad en cuanto á lo que significan, pero no en cuanto al modo de significar. (C. 13, a. 6.) Estos predicados relativos, comunes á todas las personas de la Trinidad, son posteriores á los nombres propios, que denotan á cada persona ó implican relaciones personales; y por lo tanto no tiene fuerza alguna la primera objecion.

(2) El Concilio 11.º de Toledo habia dicho: «creemos que

á otros, cual es el tener por su naturaleza lo que recibe, como el mismo San Basilio dice (*ibid*). En conformidad con esto se le llama Unigénito, como consta (Joan. 1, 18): *El Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él mismo nos lo ha declarado.*

Con lo dicho es obvia la solucion al tercero.

#### ARTÍCULO IV.—Es propio del Padre ser ingénito? (2)

1.º Parece que no es peculiar del Padre ser ingénito: porque toda propiedad pone algo en aquello, de que lo es; y el ser ingénito nada pone en el Padre, ántes remueve. Luego no significa propiedad del Padre.

2.º Ingénito se entiende ó privativa ó negativamente (3). Si se entiende negativamente, puede decirse ingénito todo lo que no es engendrado; pero el Espíritu Santo no es engendrado, como tampoco lo es la esencia divina: luego le conviene decirse ingénito; y por consiguiente este nombre ingénito no es exclusivo del Padre. Si se entiende privativamente; como toda privacion supone imperfeccion en el sujeto, se deducirá que la persona del Padre es imperfecta: lo cual es imposible.

3.º En la Trinidad la palabra ingénito no denota relacion, puesto que no se la da sentido relativo: luego significa sustancia. El ingénito y el engendrado difieren sustancialmente; sin embargo el Hijo, que es engendrado, no difiere sustancialmente del Padre. Luego el Padre no debe decirse ingénito.

4.º Propio es lo que conviene á solo uno (ex Isagoge Porphyrii, c. 4). Pero, como son más de uno los que proceden de otro en Dios; nada impide al parecer que haya tambien más de uno, que no reciba la existencia de otro. Luego no es privativo del Padre ser ingénito.

«el Padre no ha sido engendrado ni creado, sino que es ingénito»; y, al hablar de la procesion del Espíritu Santo, dice que «ni es ingénito, ni engendrado: porque, si se dijese que era ingénito, se creería que habia dos padres; y, si se dijese que era engendrado, se pudiera interpretar que habia dos Hijos». Como hace notar San Atanasio (*epist. ad Serap.*), el Concilio de Nicéa habia determinado que la palabra *ingenito* fuese una nota ó carácter distintivo de la persona del Padre.

(3) Véase la pág. 20, nota 2.

5.º Como el Padre es el principio de la persona engendrada; lo es también de la persona procedente. Si pues por razón de contraposición á la persona engendrada se considera propio del Padre ser ingénito, también debe serle propio el ser *improcesible*.

Por el contrario, dice San Hilario (De Trin. l. 4): «no hay más que uno solo de solo uno, á saber, el engendrado por el ingénito, con la propiedad respectiva consiguiente de innascibilidad por parte del uno y de origen en el otro».

**Conclusion.** *El Padre es propiamente ingénito, como principio sin principio, que es lo que constituye su innascibilidad.*

Responderémos que, á la manera que en las criaturas se encuentra un principio primero y un principio segundo (1); lo mismo en las personas divinas, sin que en ellas haya ántes ni despues, existe también un principio sin principio, que es el Padre, y un principio derivado de otro, cual es el Hijo. Ahora bien: en las criaturas un principio primero se puede concebir de dos maneras: como tal principio primero respecto de aquellas cosas, que de él dimanán; y como primer principio, en cuanto él no proviene de otro. Así de igual modo el Padre se nos da á conocer ciertamente por la *paternidad y comun espiracion*, que indican sus relaciones con las personas, que de él proceden; y en cuanto es *principio sin derivacion de otro* (*principium non de principio*) se conoce por aquello, de que *no procede de otro alguno*: lo cual constituye su propiedad de *innascibilidad*, significada por la palabra ingénito.

Al argumento 1.º dirémos, que segun algunos la innascibilidad espresada por la palabra ingénito y considerada como pro-

iedad del Padre, no se entiende solo negativamente; sino que ó bien comprende á la vez los dos conceptos, esto es, que el Padre no procede de algun otro, y que es principio de otros; ó bien denota la idéa de universal autoridad, ó también la plenitud de la originaria primordialidad (*plenitudinem fontalem*). Esto empero no parece verdadero: porque así entendida la innascibilidad no sería una propiedad distinta de la paternidad y de la espiracion, sino que las comprendería, como se incluye lo propio en lo comun; pues la fecundidad (2) y la autoridad no significan en Dios otra cosa que el principio de origen. Por lo cual preferimos decir con San Agustín (De Trin. l. 5, c. 7) que la palabra ingénito entraña la negacion de la generacion pasiva, y vale tanto como si se dijera no Hijo: sin que de esto pueda deducirse que el carácter de ingénito no constituye la nocion propia del Padre; dado que los primeros principios y las cosas simples vienen á ser conocidos por negaciones, al modo que decimos que el punto es lo que no se compone de partes.

Al 2.º que la palabra ingénito se toma algunas veces en un sentido puramente negativo: así San Gerónimo (3) dice que «el Espíritu Santo es ingénito», es decir, no engendrado. Se puede también entender esta palabra privativamente en algun modo, sin denotar por esto imperfeccion alguna. Porque la privacion admite acepciones múltiples. 1.º Hay privacion, cuando una cosa no tiene lo que naturalmente puede tenerse de otro, aunque ella por su naturaleza no haya de tenerlo: por ejemplo, se dice que una piedra es cosa muerta; porque le falta la vida, que puede existir en otros seres.

(1) Sabiendo que el principio y la causa, no obstante la diferencia manifestada en otro lugar, tienen entre sí la relacion de lo más á lo ménos general; es aplicable á uno y otra la division escolástica, que explica el P. Ceferino en estos términos: «Causa *primera* es la que no supone otra anterior, y causa *segunda* la que supone otra. Ambas pueden obtener la denominacion, ya en sentido absoluto, ya en sentido relativo. Dios es causa *primera absolutamente*, porque no presupone ninguna otra; Adam es causa *primera*, no absolutamente, sino con relacion á la serie de hombres de este mundo. Cualquiera causa criada es *segunda* en sentido absoluto, porque presupone la causalidad de Dios como causa primera: el hombre A es causa *segunda* en sentido relativo; porque presupone, no solo la causalidad de Adam, sino la del hombre B». *Filosofía elemental*, t. 2, p. 84.

(2) *Fontalitas*, dice el texto, ó sea, propiedad personal del

Padre, en cuanto le consideramos como principio ó fuente de la fecundidad divina. La traduccion no nos deja enteramente satisfechos; pero creemos que no hay en nuestro idioma otra palabra más espresiva, á no ser el adjetivo *fontal*, que significa lo que es primero y principal en alguna cosa. (Véase el Diccionario de Martí C.) En cuyo caso la version debería ser: «Porque en cuanto á ser *fontal* y á la autoridad nada significan *in divinis* estas palabras, más que el principio ú origen, etc.»

(3) Bajo la palabra autorizada del P. Nicolai aseguramos que la cita no es propiamente de San Gerónimo, sino de Didimo, cuya obra *De Spiritu Sancto* vertió aquel del griego al latín. Probablemente Santo Tomás no compulsó la cita, sino que la transcribió tal, cual la encontró en el libro 1.º del Maestro de las Sentencias (*dist. 13, paragrapho 6*).

2.º Hay privacion en un ser, que no tiene lo que es natural que tenga alguno de su mismo género, como si se llama ciego al topo (1). 3.º Hay tambien privacion, cuando un ser no tiene lo que por su naturaleza debería tener; y esta clase de privacion constituye una imperfeccion. No es en este sentido, en el que se dice privativamente ingénito el Padre; sino en el segundo, esto es, en cuanto en la naturaleza divina hay algun supuesto, que no es engendrado, habiendo en la misma algun otro, que lo es: en este concepto tambien se puede decir ingénito el Espíritu Santo. Por lo cual, para que este nombre sea propio de solo el Padre, es preciso comprender ademas en su significacion que compete á una persona divina, que sea principio de alguna otra; de modo que así se entienda importar negacion del carácter de principio, como comun é inherente al de persona divina, ó que se dé á entender por el nombre de ingénito que absolutamente no procede de otro, y no solamente que no procede por generacion: y así será como ni conviene al Espíritu Santo, que dimana de otro por procesion como persona subsistente; ni tampoco á la divina esencia, de la cual puede decirse que en el Hijo y en el Espíritu Santo se origina de otro, que es el Padre.

Al 3.º que segun San Juan Damasceno (De Fide Orth. l. 2, c. 9) «la palabra ingénito en una de sus acepciones» significa lo mismo que *increado*», y entónces se refiere á la sustancia; porque en eso difiere la sustancia creada de la increada: pero en otra equivale á no engendrado, y tiene un sentido relativo; á la manera que una negacion se reduce al género de afirmacion, como el *no hombre* al género de la sustancia, y lo no blanco al género de cualidad. De aquí es que,

como el concepto de engendrado en la divinidad implica relacion, asimismo el de ingénito ó no engendrado pertenece tambien á la relacion. Por consiguiente no se deduce de esto que el padre ingénito sea sustancialmente distinto del Hijo engendrado; y sí solo distinto por la relacion, en cuanto la relacion del Hijo se niega respecto del Padre.

Al 4.º que, así como en cada género es preciso admitir una cosa primera; así en la naturaleza divina débese reconocer un principio, que no proceda de otro alguno, y que por esto mismo se llama ingénito: suponer pues dos innascibles, es admitir dos Dioses y dos naturalezas divinas. Por lo cual dice San Hilario (Lib. de Synodis): «Puesto que hay un solo » Dios, no puede haber dos innascibles»: y tanto ménos, cuanto que, si fuesen dos los innascibles; uno de ellos no procedería del otro, ni por consiguiente se distinguirían por la oposicion relativa: habrían pues de distinguirse por la diversidad de su naturaleza.

Al 5.º que la propiedad del Padre, en cuanto no procede de otro alguno, se denota mejor por la remocion del nacimiento del Hijo, que por la supresion ó negacion de la procesion del Espíritu-Santo; ya porque la procesion del Espíritu-Santo no tiene un nombre especial, como queda dicho (C. 27, a. 4, al 3.º); ya porque tambien en el órden de la naturaleza presupone la generacion del Hijo. Por lo cual, removiendo del Padre el que no sea engendrado, siendo empero él el principio de la generacion; se deduce la consecuencia, de que no procede segun la procesion del Espíritu-Santo; puesto que el Espíritu-Santo no es principio de generacion, sino que procede de uno engendrado.

(1) Siendo así que el leon, el caballo, etc., que están contenidos en el mismo género que el topo (en el de *animai*), están dotados de vista. Fácilmente se comprende que en ninguno de los dos primeros casos, que cita el texto, puede considerarse la privacion como una verdadera imperfeccion; y por consiguiente no tiene cabida la objecion del argumento 3.º,

á que se está dando respuesta. Si pues la palabra *ingénito* denota en cuanto privativa alguna imperfeccion; esta deberá encontrarse en el tercer sentido, de que es susceptible el término *privacion*: y efectivamente en él se encuentra; pero no es en ese sentido, en el que se dice que el Padre es ingénito.

## CUESTION XXXIV.

### De la persona del Hijo.

Tócanos ya estudiar lo perteneciente á la persona del Hijo, á la cual se dan tres nombres, *Hijo*, *Verbo* é *Imágen*. Y, como en la esposicion de lo concerniente al Padre la hemos dado á conocer como Hijo; réstanos considerarla bajo los conceptos de Verbo y de Imágen. Respecto del Verbo nos proponemos tres preguntas : 1.<sup>a</sup> La palabra Verbo en la divinidad se refiere á la esencia, ó á la persona? — 2.<sup>a</sup> Es nombre propio del Hijo? — 3.<sup>a</sup> El nombre de Verbo importa relacion á las criaturas?

#### ARTÍCULO I. — El Verbo es nombre personal en la divinidad? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que Verbo, hablando de la divinidad, no es nombre personal : porque los nombres personales en la divinidad son propiamente los de Padre é Hijo; pero la palabra Verbo se usa metafóricamente, cuando se trata de Dios, como dice Orígenes (In Ev. Joan. c. 1). Luego la palabra Verbo en Dios no es nombre personal.

2.<sup>o</sup> Segun San Agustín (De Trin. l. 9. c. 10) « Verbo es conocimiento con amor », y segun San Anselmo (Monolog. c. 60) « para el soberano Espíritu decir no es » otra cosa que ver pensando ». En Dios el conocimiento, el pensamiento y la intuicion se predicen esencialmente. Luego Verbo no es nombre personal en la divinidad.

3.<sup>o</sup> Es de esencia del Verbo el espresarse. Pero, segun San Anselmo (ibid. c. 59), así como el Padre es inteligente, y el Hijo es inteligente y el Espíritu Santo es inteligente; así el Padre habla, y el Hijo habla, y el Espíritu Santo habla: é igualmente cada uno de ellos es espresado. Luego la palabra Verbo se dice de la esencia divina, y no de alguna persona (2).

(1) El presente artículo es la más completa justificación (dentro de la Teología) de los pasajes bíblicos y de los documentos de la Iglesia, en que se toma la palabra *Verbo* como nota personal del Hijo de Dios.

(2) Algunos léen : *Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinitate, et personaliter...*

4.<sup>o</sup> Ninguna de las personas divinas ha sido hecha. Pero el Verbo de Dios es algo hecho, pues está escrito (Ps. 148, 8): *Fuego, granizo, nieve, hielo, espíritu de las tormentas, que hacen la palabra (verbum) de El*. Luego Verbo no es en Dios nombre personal.

Por el contrario, San Agustín dice (De Trin. l. 7, c. 11): « como Hijo se refiere á Padre; así Verbo á aquello, de que es Verbo ». Hijo es nombre personal, puesto que tiene significacion relativa. Luego también Verbo.

**Conclusion.** *El nombre Verbo en su acepcion propia respecto de Dios es personal, y de ningún modo esencial.*

**Responderémos,** que el nombre de Verbo, tomado propiamente, es nombre personal, y no esencial de modo alguno.

Para demostrarlo, es preciso saber que la palabra verbo respecto de nosotros tiene tres sentidos propios, y otro cuarto impropio ó figurativo. Entendemos por verbo en su acepcion más comun y palmaria lo que la voz profiere, es decir, lo que procede de dentro, y que comprende dos cosas en el verbo exterior : la voz en sí misma y la significacion de la voz. Porque, segun Aristóteles (Perih. l. 1.) (3), la voz espresa un concepto del entendimiento, y (De anima, l. 2,

(3) En la traduccion de Azcárate se halla en el tomo 1.<sup>o</sup> de la *Lógica (Hermeneia, p. 177)*; y la cita, que *Del tratado de l alma* se hace á continuacion; se halla en el tomo 1.<sup>o</sup> de la *Psicología* (l. 2, p. 190). En este último pasaje esplica Aristóteles la fuerza de producirse la voz, que ántes define diciendo que es « un sonido producido por un ser animado »; y, si bien,

test. 90) procede á su vez de la significacion ó de la concepcion (*imaginatione procedit*) intelectual: de modo que la voz, que no es significativa, no puede decirse verbo; pues se da el nombre de verbo á la voz exterior, en cuanto espresa un concepto interno de la mente. Así pues se llama verbo primaria y principalmente el concepto interior de la mente: secundariamente la misma voz espresiva de este concepto interior, y en tercer lugar la concepcion (*imaginatio*) misma de la voz. San Juan Damasceno esplica estas tres acepciones, cuando dice (De fide orth. l. 1, c. 17) que se llama verbo « el movimiento natural del entendimiento, » en virtud del cual se mueve y entiende » y piensa; á manera de luz y destello», en cuanto á lo primero; por otra parte verbo es lo que no se enuncia « por palabra, pero se pronuncia en el corazon», en cuanto á lo tercero; y además tambien en otro lugar, « verbo es el ángel, » ó sea el mensajero de la inteligencia », en cuanto á lo segundo. Verbo figuradamente en su cuarta acepcion es lo que la palabra significa ó hace, como solemos decir; « esta es la palabra, que he dicho, » ó que el rey ha mandado », designando algun hecho manifestado de palabra, ya enunciativa simplemente, ó ya en tono imperativo. Verbo en Dios se dice propiamente, significando el concepto intelectual (1); por lo cual dice San Agustín (De Trin. l. 15, c. 10): « cualquiera que pueda entender el verbo, no solo » ántes que suene, sino tambien ántes que » en el pensamiento se formen las imáge-

nes de sus sonidos, puede ya traslucir » alguna semejanza de aquel Verbo, de » quien se ha dicho: *En el principio era el Verbo*». Además el concepto mismo del corazon es de su naturaleza el proceder de otro, es decir, del conocimiento del que lo concibe: de donde proviene que el Verbo tomado *in divinis* en su acepcion propia, significa algo procedente de otro; lo cual pertenece á la razon de nombres personales en la divinidad; puesto que las personas divinas se distinguen segun el origen, como se ha dicho (C. 27, a. 34 y 5). Luego la palabra Verbo tomada en su acepcion propia en la divinidad no designa la esencia, sino precisamente una persona.

Al argumento 1.º dirémos, que los arrianos, cuyo error tuvo á Orígenes por padre (2), suponian que el Hijo era de otra sustancia que el Padre; y se empeñaron en sostener que el Hijo de Dios no se llama Verbo con propiedad, para no verse obligados á confesar que el Hijo de Dios no es extraño á la sustancia del Padre, reconociéndolo como Verbo procedente de él: porque el Verbo interiormente procede del que habla, de tal manera que permanece en él. Pero, si se supone un Verbo de Dios en sentido metafórico, nos vemos obligados tambien á reconocer un Verbo de Dios propiamente dicho; toda vez que nada puede llamarse verbo metafóricamente sino por razon de manifestacion; pues ó manifiesta, como el Verbo, ó es manifestado por palabra ó verbo (3). Si es lo manifestado por la palabra, hay que admitir verbo, por el

como observa Barthélemy Saint-Hilaire, su teoría no puede compararse con lo que la fisiología moderna enseña sobre el particular; no deja por eso de admirarse la sencillez y profundidad del Estagirita. El mismo consigna en cierto modo lo defectuoso de la definicion de voz, notando que, para que esta tenga lugar, no basta la emision de un sonido cualquiera, porque entónces la voz seria una voz; sino que es necesario además que espresase algo. De todos modos, como Santo Tomás se concreta á consignar los dos elementos constitutivos de la voz en el orden fisiológico y psicológico (el sonido y la significacion); no hay para qué detenerse á justificar su aserto: toda vez que, cualquiera que sea la teoría, que entre las diversas que se dan de la voz, parezca más aceptable; ninguna de ellas pone en duda la existencia de ambos elementos primordiales.

(1) En la primera acepcion de las cuatro esplicadas.

(2) « Segun espresion de San Epifanio en su epístola ad *Joan. Hierosolymitanum*, traducida del griego al latin por San Jerónimo, entre cuyas obras se encuentra ». P. Nicolai.

(3) Para ver toda la fuerza del argumento, téngase presente que bajo la palabra Verbo puede entenderse el concepto intelectual, la cosa representada y el signo representante. La primera acepcion se considera como natural y propia, y por lo

tanto los arrianos no podian conceder que era el sentido, en que debía tomarse con respecto á la divinidad. Las otras dos se consideran como metafóricas: y de aquí el que Santo Tomás trato de demostrar que, aun concediendo que sea metafórico el verbo, es necesario admitir el verbo en su primitiva y natural significacion: porque es evidente que, si, al decir verbo, entendemos este término como refiriéndose á lo por la palabra manifestado (*res*); entónces es preciso admitir un verbo, que lo manifieste, toda vez que las cosas no son por nosotros conocidas, mientras no las formulamos interiormente con un verbo mental. Si el arrianismo optase por decir que el verbo en la divinidad es metafórico en cuanto verbo vocal, en cuanto verbo significante; en este caso es evidente que todo verbo, á quien no corresponde un concepto mental, un verdadero verbo, podrá ser una quimera forjada en la fantasía: pero la ciencia sería no debe entónces discutir con los arrianos, sino compadecerlos.

A partir pues del punto, que anotamos, solo al final debe escribirse con mayúscula la palabra Verbo, como se halla escrita en las ediciones más acreditadas; y no con la variedad de ortografía, que advertimos en la moderna edicion de Dricux, llevando la confusion á las razones ya de suyo pro-

cual se manifiesta: si por el contrario se dice verbo, por cuanto manifiesta al exterior lo que exteriormente es manifestado, no se llaman verbos ó palabras, sino en cuanto significan el concepto mental interno, que se manifiesta tambien por signos exteriores. Luego, áun cuando se tome alguna vez la palabra verbo metafóricamente respecto de Dios, debe no obstante admitirse el nombre de Verbo propiamente dicho, como espresivo de persona.

Al 2.º que de todas las cosas, que pertenecen al entendimiento divino, únicamente el Verbo es un nombre personal; pues solamente el Verbo designa algo, que emana (*emanans*) de otro (1). Porque lo que el entendimiento forma, al concebir, es Verbo: el entendimiento mismo, constituido en acto por la especie inteligible, se considera en absoluto; lo mismo que el entender, que es al entendimiento en acto lo que el ser al ente en acto (2): puesto que entender no significa acción, que sale del que entiende; sino que permanece en él. Por lo tanto, cuando se dice que el verbo es conocimiento, no se entiende por este conocimiento ni un acto del entendimiento, que conoce, ni algún hábito del mismo; sino lo que el entendimiento concibe conociendo. Conforme á esto dice San Agustín (De Trin. l. 7, c. 11) que «el Verbo» es la Sabiduría engendrada». Lo que no es otra cosa que la concepción misma del que sabe, y que de igual modo puede decirse conocimiento engendrado. De la misma manera puede entenderse que «decir para Dios es ver pensando», en cuanto por la intuición del pensamiento

divino es concebido el Verbo de Dios. Sin embargo el nombre de pensamiento no conviene propiamente al Verbo de Dios, pues dice San Agustín (De Trin. l. 15, a. 16): «se le da el nombre de Verbo de Dios, y no se le llama pensamiento;» porque no se crea hay en Dios algo como voluble, que en aquel tiempo (*nunc*) toma una forma, para ser Verbo, y pueda dejarla, agitándose informe en cierto modo» (3): toda vez que el pensamiento propiamente consiste en la investigación de la verdad, lo cual no cabe en Dios (4). Mas, cuando el entendimiento alcanza ya la forma de la verdad, no piensa, sino es que la contempla perfectamente. Así San Anselmo (*ibid.*) toma impropriamente el pensamiento por la contemplación (5).

Al 3.º que, así como la palabra Verbo en la divinidad, hablando propiamente, se entiende, no de la esencia, sino de la persona; sucede lo mismo con la palabra *decir*. Luego, no siendo el Verbo comun al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo; tampoco es exacto que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo sean uno solo, que dice. Tal es la observación de San Agustín (De Trin. l. 7, c. 1). «El que dice,» refiriéndose al Verbo coeterno, no se entiende aislado, sino con el Verbo mismo, sin el cual en verdad no dice»: pero ser dicho conviene á cada una de las personas; pues se dice no solo el verbo, sino lo que se entiende ó significa por la palabra verbo (6). Así que no hay en la Trinidad más que una persona, que sea dicha ó espresada, á la manera que lo es el Verbo; si bien cualquiera de las tres puede ser dicha ó enunciada del modo,

fundas, que alega el Doctor angélico. El texto puede leerse con estas ligeras adiciones: «nada puede llamarse verbo metafóricamente, sino por razón de manifestación; porque ó el verbo metafórico es el verbo, que manifiesta (*en cuanto significante*), ó es lo que se manifiesta por la palabra (*res expresada*)». En ambos casos es necesario admitir el verbo mental, si se trata del verbo humano; ó el Verbo personal, si se trata de Dios.

(1) Para demostrar que nada de lo perteneciente al entendimiento puede decirse personalmente de Dios, sino es el Verbo; examina Santo Tomás lo que el entendimiento pone para la obra del conocimiento; y resulta que hay tres momentos, tres funciones, tres fases, ó como quiera que se les denomine, entre los cuales se considera dividido todo conocimiento por parte del sujeto, que conoce: 1.º el entendimiento, que se pone en acto, mediante la especie inteligible, y que por lo tanto ninguna idea de personalidad ó producción suscita en nosotros; 2.º la acción de entender, la intelección, cuyo carácter principal es el ser inmanente, y por lo tanto

tampoco suscita en nosotros idea de algo producido; 3.º y último, el verbo mental, el concepto, que es como el fruto de la intelección, y al cual basta añadir la subsistencia (porque en nosotros carece de ella), para que desde luego nos coloquemos en el verdadero punto de vista, que hace razonable el obsequio de nuestra fe en la generación del Verbo divino.

(2) Ó, como dice el Cardenal Cayotano: el entender, absolutamente hablando, es al ser, lo que el entendimiento en acto es al ente en acto.

(3) En algunas ediciones, en lugar de *nunc*, se lee *non*.

(4) Por eso, cuando las Sagradas Escrituras hablan de pensamientos de Dios (*cogitaciones*), deben interpretarse en sentido metafórico.

(5) Casi con idénticas palabras se encuentra calificado de impropio el pasaje citado de San Anselmo en el opúsculo de Santo Tomás sobre la diferencia del verbo humano y divino.

(6) Y, como lo que la palabra Verbo espresa, la cosa (*res*) significada por el Verbo es la esencia divina; en este sentido el Verbo puede decirse de cualquiera de las personas.

que se dice ó profiere lo que en el Verbo se entiende: porque el Padre, conociéndose á sí mismo, y al Hijo, y al Espíritu Santo y todas las demas cosas, que su ciencia abraza, concibe el Verbo de tal suerte, que la Trinidad toda entera, y áun toda la creacion, es dicha ó espresada por su Verbo; así como el entendimiento del hombre espresa por palabra ó verbo lo que concibe, al conocer una piedra. San Anselmo toma impropriadamente la palabra decir por entender, que por cierto difieren entre sí; pues entender significa únicamente la actitud ó disposicion del que entiende respecto de lo que entiende, sin entrañarse en ella idéa alguna de origen, y sí solo cierta informacion en nuestro entendimiento, que es constituido en acto por la forma del objeto entendido; mientras que en Dios importa identidad omnimoda, siendo en él una misma cosa la inteligencia y lo entendido, segun lo ántes demostrado (C. 14, a. 4 y 5). Pero decir denota principalmente referencia al verbo concebido; puesto que decir no es otra cosa que proferir el verbo; sin embargo mediante el verbo envuelve cierto respecto al objeto entendido, el cual se manifiesta al que lo entiende por la palabra ó verbo emitido. No hay pues en la Trinidad más que una persona, que profiere el Verbo, la sola que dice; por más que cada una de las otras dos sea como ella inteligente y entendida, y por consecuencia dicha ó *manifestada* por el Verbo.

Al 4.º que la palabra verbo está tomada en aquel pasaje figuradamente, al modo que se dice verbo significado ó efectuado por la palabra: así pues se dice que las criaturas ejecutan la palabra de Dios (1), en cuanto realizan algun efecto, que les ha sido encomendado por el Verbo concebido de la sabiduría divina; como se dice que un hombre cumple la palabra del rey, cuando hace la obra, que

el rey por su palabra ó verbo le ha intimado.

#### ARTÍCULO II.—La palabra Verbo es nombre propio del Hijo? (2)

1.º Parece que no es Verbo el nombre propio del Hijo: porque el Hijo es en Dios una persona subsistente; y Verbo no significa cosa subsistente, como es de notar en nosotros. Luego la palabra Verbo no puede ser nombre propio de la persona del Hijo (3).

2.º El Verbo procede del que habla á manera de cierta prolacion ó *expresion*. Luego, si el Hijo es propiadamente Verbo, no procede del Padre sino por modo de expresion: lo cual constituye la herejía de Valentino, como dice San Agustin (De Hæres. núm. 11).

3.º Todo nombre propio de una persona significa alguna de sus propiedades. Si pues Verbo es el nombre propio del Hijo, debe significar alguna propiedad del mismo: y entónces habrá en Dios mayor número de propiedades que las ya enumeradas (C. 32, a. 3).

4.º Todo el que entiende, entendiendo concibe un verbo. El Hijo entiende: luego hay algun Verbo del Hijo, y por consiguiente ser Verbo no es peculiarmente propio del Hijo.

5.º Se ha dicho del Hijo (Hebr. 1, 3): *sustentándolo todo con el verbo de su virtud*; y de aquí San Basilio deduce (Cont. Eunom. l. 5, c. 11) que «el Espíritu-Santo es el Verbo del Hijo». Luego no es propio del Hijo ser Verbo.

Por el contrario, San Agustin (De Trin. l. 6, c. 11) dice: «solo el Hijo es considerado Verbo».

**Conclusion.** *El Hijo únicamente se llama Verbo con propiedad entre las personas divinas.*

**Responderémos,** que el Verbo en su acepcion propia se toma personalmente

(1) *Facere verbum*, es decir, ejecutar lo dicho, aunque en el latin clásico *facere verba* es hablar.

(2) Los artículos de la índole del presente constituyen una prueba indirecta del dogma de la Trinidad, mostrándonos la sabiduría, que ha presidido á la doctrina revelada.

(3) Al hablar algunos teólogos sobre la Trinidad, distinguen tres clases de nombres: *comunes*, *propios* y *apelativos*. Los primeros se dicen de las tres personas igualmente, porque á todas pertenecen; como *esencia*, *sustancia*, etc. Los segundos son esclusivos de cada una de las mismas personas; como *Padre*, *ingénito*, etc. son nombres propios de la primera;

*Verbo*, *Hijo*, *Imagen del Padre*, etc. lo son de la segunda; *Espíritu-Santo*, etc. de la tercera. Los últimos ó apelativos son aquellos nombres, que, aunque en riguroso sentido convienen á las tres personas divinas, son usados no obstante para designar cada una de ellas: como *creador*, *omnipotente*, etc., que se atribuyen á la primera persona, sin embargo de serlo igualmente las tres; *sabiduría*, que se dice del Hijo, siendo así que la misma sabiduría tienen el Padre y el Espíritu-Santo; y á este se le llama *consolador*, *caridad* etc., aunque al Padre y al Hijo pertenezcan estos títulos de una manera sustancial.

M. C. G.



en la divinidad como nombre propio de la persona del Hijo; dado que significa cierta emanacion del entendimiento, y la persona divina, que procede por emanacion del entendimiento, se llama Hijo: y esta procedencia toma el nombre de generacion, como queda demostrado (C. 27, a. 2). Resulta pues de aquí que *en la divinidad solo al Hijo compete propiamente el nombre de Verbo*.

Al argumento 1.º dirémos, que en nosotros no es lo mismo ser que entender; y por lo tanto que lo que hay en nosotros de ser inteligible, no pertenece á nuestra naturaleza: pero el ser de Dios es su entender mismo, y por consiguiente el Verbo de Dios no es en él un accidente ni un efecto, sino que pertenece á su misma naturaleza; debiendo por lo mismo ser algo, que subsistió; pues todo lo que está en la naturaleza de Dios, subsiste (1). Esto hace decir á San Juan Damasceno (De fide orth. l. 1, c. 18) que «el Verbo de Dios es sustancial y ente en hipóstasi; pero los demas verbos, los nuevos, son virtudes ó *dotes* de la naturaleza».

Al 2.º que el error de Valentino no fue condenado, como falsamente lo suponian los arrianos, segun el testimonio de San Hilario (De Trin. l. 6), por haber dicho que el Hijo habia nacido por modo solamente de prolacion; sino por haber supuesto diferente manera de prolacion, como consta del pasaje mismo de San Agustin citado en la objecion.

Al 3.º que la palabra Verbo denota la misma propiedad que la palabra Hijo, como lo dice San Agustin (De Trin. l. 7, c. 11): «Por la misma razon se dice Verbo, que Hijo»; porque el nacimiento del Hijo, que es su propiedad personal, se designa por diversos nombres, que se atribuyen al Hijo, para indicar de diversas maneras su perfeccion. Llámasele Hijo, para mostrar que es con-natural al Padre; esplendor, como

que es coeterno con el Padre; imágen por su absoluta semejanza con él; y en fin se le da el nombre de Verbo; para manifestarlo como inmaterialmente engendrado: pues no se ha podido encontrar un nombre, que reuniera la significacion de todos estos conceptos.

Al 4.º que se dice que al Hijo conviene ser inteligente, de la misma manera que le conviene ser Dios; puesto que la inteligencia pertenece á la esencia divina, como se ha dicho (C. 14, a. 2 y 4). Ahora bien: el Hijo es Dios engendrado, y no Dios que engendra (*generans Deus*); por consiguiente es inteligente, no como produciendo Verbo, sino como Verbo procedente: es decir, en cuanto en Dios el Verbo, que procede, no difiere realmente del entendimiento divino; y solo por la relacion se distingue del principio del Verbo mismo.

Al 5.º que allí, donde se dice del Hijo que *sustenta todo por el Verbo de su virtud*, la palabra Verbo está tomada en sentido figurado por el efecto del Verbo mismo. De aquí que la glosa interpreta que la palabra Verbo está tomada allí por imperio, lo que significa que por efecto del poder del Verbo las criaturas conservan su ser, como lo reciben por efecto de esta misma potencia. En cuanto á la interpretacion, que San Basilio ha dado á la palabra Verbo, aplicándola al Espíritu Santo, es impropia y figurada su locucion en el sentido, en que puede llamarse verbo de alguno, todo lo que lo manifiesta; que es lo que quiso significar, diciendo que el Espíritu Santo es el Verbo del Hijo, pues le manifiesta ó *da á conocer*.

### ARTÍCULO III. — El nombre de Verbo implica alguna relacion con la criatura? (2)

1.º Parece que la palabra Verbo no entraña relacion á las criaturas: porque todo nombre, que en la creacion lleva

(1) Ó, como ha dicho elocuentemente el P. Lacordaire: «Así como en el hombre el pensamiento es distinto del espíritu, sin éstar de él separado; así en Dios el pensamiento es distinto, sin éstar separado, del espíritu divino, que le produce. El Verbo es consustancial al Padre, segun la expresion del Concilio de Nicea, que no es sino la expresion enérgica de la verdad. Pero aquí, como en lo demas, existe entre Dios y el hombre una gran diferencia. En el hombre el pensamiento es distinto del espíritu con una distincion imperfecta, porque es finito; en Dios el pensamiento es distinto

del espíritu con distincion perfecta, porque es infinito: es decir, que en el hombre el pensamiento no llega hasta ser una persona, al paso que en Dios llega hasta ese punto». Conferencias de 1848, *La vida interior de Dios*.

(2) Contra los arrianos, que pretendieron explicar la existencia del Verbo solamente como una necesidad hipotética, es decir, en el supuesto de que Dios ha querido ser creador, y ha sido el tipo de sus obras el Verbo, como lo pudiera ser en un artífice cualquiera; ó sea, sin subsistencia del modelo que concibe. La respuesta al 3.º es decisiva en esta materia.

adjunta (*connotans*) la idea de su efecto, se predica *in divinis* esencialmente; y la palabra Verbo es un nombre personal, y no esencial, como queda ya probado (a. 1): luego no importa respecto á la criatura.

2.º Los nombres, que implican relacion á las criaturas, no convienen á Dios sino desde el tiempo: tales son los de *señor* y de *creador*. Pero el nombre de *Verbo* conviene á Dios desde la eternidad. Luego no dice relacion alguna con las criaturas.

3.º Verbo denota relacion á aquello, de que procede. Si pues se refiere á la criatura, se sigue que de ella procede.

4.º Las ideas son múltiples en razon de los diversos respectos á las criaturas. Luego, si el Verbo implica respecto á las criaturas; síguese que en Dios no hay solo un Verbo, sino muchos.

5.º Si hay relacion en el Verbo respecto á la criatura; esto no puede ser, sino en tanto que las criaturas son conocidas por Dios. Dios conoce, no solamente los entes, sino tambien los no entes. Luego en la denominacion de Verbo se incluye relacion á los no entes: lo que parece falso.

Por el contrario, San Agustin dice (Qq. l. 83, q. 63) que « en el nombre de » Verbo se significa, no solo relacion con » el Padre, sino ademas con todo lo que » por el Verbo ha sido hecho por la energía efectiva de su poder ».

**Conclusion.** *En el nombre de Verbo se importa respecto ó relacion con las criaturas.*

Responderémos, que *el nombre del Verbo denota relacion á las criaturas*: porque, conociéndose Dios, conoce todas las criaturas; y el Verbo concebido en la mente es representativo de todo lo que la inteligencia percibe actualmente. Así en nosotros hay tantos verbos ó palabras, como cosas conocemos. Mas, como Dios se conoce y lo conoce todo por un solo acto; su Verbo único es la expresion, no solo del Padre, sí tambien de todas las criaturas. Y, así como la ciencia de Dios

es respecto de Dios mismo cognoscitiva únicamente, pero cognoscitiva y á la vez ejecutiva de las criaturas; así *el Verbo de Dios no es sino expresivo de cuanto hay en el Padre: pero respecto de las criaturas es á la vez expresivo y operativo*: por lo cual se dice (Ps. 32, 9): *Él dijo, y fueron hechas las cosas*; pues en el Verbo está la razon efectiva de cuanto hace Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que en el nombre de la persona se comprende tambien indirectamente la naturaleza: porque la persona se define *la sustancia individual de una naturaleza racional*. Por consiguiente en el nombre de una persona divina, por lo que hace á la relacion personal, no se incluye la relacion con las criaturas; pero sí en lo que pertenece á la naturaleza (1). Mas nada impide que importe relacion á la criatura, toda vez que va incluido en la significacion de su esencia: pues, así como es propio del Hijo el ser hijo, del mismo modo le compete ser Dios engendrado ó creador engendrado; y de esta manera la palabra Verbo implica relacion con la criatura.

Al 2.º que, siendo las relaciones consecuencias de las acciones; ciertos nombres importan relacion de Dios con la criatura, como consecuencia de la operacion de Dios transmitida á un efecto exterior, como crear y gobernar (2): y estos son los que se predicán de Dios (*ex tempore*) desde el tiempo. Mas hay relacion consiguiente á una operacion no transeunte á exterior efecto, sino inmanente en el agente, como saber y querer: y tales nombres no se atribuyen á Dios desde el tiempo (3). Esta relacion con la criatura es la que se incluye en el nombre de Verbo. No es pues exacto que todos los nombres, que entrañan relacion de Dios con las criaturas, se prediquen temporalmente; sino solo aquellos, que implican relacion consiguiente á la operacion de Dios transeunte á efecto exterior.

Al 3.º que Dios no conoce á las criaturas por ciencia recibida de ellas, sino por

(1) Tanto de las cosas posibles como de las existentes, segun observa el P. Nicolai. En algunas ediciones concluye en el punto, que anotamos, la respuesta al argumento 1.º; pero encontramos muy en su lugar la aclaracion, que envuelve lo restante.

(2) Porque es evidente que no se gobierna, sino lo que existe actualmente ó se lo supone con tal existencia.

(3) Porque, independientemente de que una cosa exista ó no fuera de un ser inteligente y libre, puede ser objeto de su ciencia ó de su voluntad.

su propia esencia; y por lo tanto no procede de las criaturas el Verbo, aunque expresivo de ellas.

Al 4.º que el nombre de idéa ha sido escogido principalmente, para espresar la relacion á la criatura; por lo cual se emplea en plural respecto de Dios, y no es personal: pero el nombre de Verbo ha sido adoptado con preferencia, para espresar su relacion con el que dice; y en segundo término con las criaturas, en cuanto Dios, conociéndose, conoce todas las criaturas. Hé aquí porqué en la divi-

nidad hay un solo Verbo único, y esta palabra designa una persona.

Al 5.º que lo que es la ciencia de Dios respecto de los no entes, eso mismo es acerca de ellos el Verbo de Dios; porque en el Verbo de Dios nada hay ménos que en la ciencia de Dios, como dice San Agustin (De Trin. l. 15, c. 14). Sin embargo el Verbo es como expresivo y operativo de los entes, miéntras que de los no entes es como expresivo y manifestativo (1).

## CUESTION XXXV.

### De la Imágen (2).

Respecto de la Imágen resolverémos dos puntos: 1.º La palabra Imágen es en la divinidad un nombre personal?—2.º Es propio del Hijo?

#### ARTÍCULO I.—La palabra Imágen se predica en Dios personalmente?

1.º Parece que el nombre de Imágen no es personal en Dios; porque San Agustin dice (De fide ad Petr. c. 1): «Una sola es la divinidad y la Imágen de la Santa Trinidad, segun la cual ha sido hecho el hombre». Luego el nombre Imágen tiene significacion esencial y no personal.

2.º San Hilario dice (De Synodis) que «la Imágen es la especie no diferente del objeto por ella representado». Es así que en Dios la especie ó la forma se refiere á la esencia. Luego tambien la Imágen.

3.º Imágen se deriva de imitar, en lo cual hay concepto de ántes y despues. Es así que en las personas divinas nada hay anterior ni posterior. Luego Imágen no puede ser nombre personal en Dios.

Por el contrario: dice San Agustin (De Trin. l. 7, c. 1): «Qué cosa hay más absurda, que el decir que uno es la Imágen de sí mismo?» Luego la palabra Imágen es en Dios un nombre relativo, y por consiguiente un nombre personal.

**Conclusion.** *Este nombre Imágen es en Dios personal, en cuanto importa origen.*

Responderémos, que es esencial á la Imágen la semejanza. Una semejanza cualquiera no basta sin embargo para el concepto de Imágen; sino la que está en

(1) Toda vez que mal podría ser el Verbo operativo, tratándose de los no entes, pues en semejante caso dejarían de ser tales. La expresion *no entes* puede tener y tiene en este caso dos distintas acepciones: en cuanto designa lo que no es, pero puede tener algún ser; y las privaciones de los seres existentes. De ninguna manera como simple negacion del ser.

(2) El lector recordará que al principio de la Cuestion anterior dijo el Santo Doctor que, al hablar de la segunda de las personas de la Trinidad Santísima, eran tres las palabras, con que usualmente se designa: el Hijo, el Verbo, la Imágen. Esta sola indicacion es suficiente, para ver la ilacion, que existe entre ambas Cuestiones.

la especie misma de la cosa, ó al ménos en algun signo de esa especie. En las cosas corporales este signo de especie parece ser sobre todo la figura; porque vemos que las figuras de los diversos animales varían segun su especie; y no así los colores. Por lo cual, si se pinta en la pared el color de alguna cosa, no se dice ser su imágen, como no represente su figura. Pero, para que la imágen lo sea propiamente, tampoco basta la semejanza de especie ó de figura; sino que se requiere ademas la representacion del origen: porque, como dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 73 y 74), «un huevo no es la imágen de otro huevo, porque no ha salido de él»: para que una cosa sea verdadera imágen; requiérese pues que proceda de otro, siendo semejante á él en la especie, ó al ménos en algun signo de la especie (1). Ahora bien: todas las cosas, que importan en Dios procedencia ú origen, son personales. Luego *la palabra Imágen es un nombre personal.*

Al argumento 1.º dirémos, que se llama imágen propiamente, lo que procede segun la semejanza de otro. Pero el ser, á cuya semejanza otro procede, recibe con propiedad el nombre de tipo ó *ejemplar*; y no el de imágen, sino impropriamente. San Agustin (Fulg. *ibid.*) usa sin embargo del nombre de imágen en este sentido, cuando dice que «la divinidad de la Santa Trinidad es la imágen, segun la cual ha sido formado el hombre» (2).

Al 2.º que la palabra especie, tal como la entiende San Hilario (*ibid.*) en la definicion de la imágen, implica la idéa de forma transmitida de un ser á otro; pues de este modo se dice que la imágen de una cosa es su especie: como se dice que lo que se asemeja á un ser, es su forma, porque tiene forma semejante á él (3).

(1) Despues de transcribir íntegra la doctrina de este artículo, dice el P. Jungmann: «Imágen es pues una cosa formada en vista de otra considerada como dechado de ella, y por tanto que conviene con la misma ó en esencia, ó en figura, ó en alguna otra nota necesaria (el *in signo speciei* del testo). Imágen de la primera especie son aquellas cosas, que convienen en esencia con su respectivo original, y pertenecen á la especie misma de este. Un ejemplo de esta especie, es si un hombre imita la accion ó la voz de otro hombre.—Imágen de la segunda especie son las cosas, que reflejan la figura de su original, como un retrato, una estatua.—Imágen de la especie tercera decimos en fin que son aquellas imitaciones, que tienen de comun con sus originales respectivos, no ya la figura, sino otra cualquiera nota necesaria. Así las notas del violín ó de otro instrumento musical son imágenes de los to-

Al 3.º que la imitacion en las personas divinas no significa posterioridad, sino solamente asimilacion.

## ARTÍCULO II.—*La palabra Imágen es nombre propio del Hijo?* (4)

1.º Parece que la palabra Imágen no es propio nombre del Hijo: porque San Juan Damasceno dice (De fide orth. l. 1, c. 18): «El Espíritu Santo es la imágen del Hijo». Luego este nombre no es propio del Hijo.

2.º La imágen es por su naturaleza la expresion unida á la semejanza, como dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 74); pero el Espíritu Santo tiene este carácter, puesto que procede de otro por modo de semejanza: luego el Espíritu Santo es una imágen, y por consiguiente ser imágen no es privativamente propio del Hijo.

3.º Se dice que el hombre es imágen de Dios, segun este pasaje de San Pablo (1 Cor. 11, 7): *El varon en verdad no debe cubrir su cabeza, porque es imágen y gloria de Dios.* Luego este nombre no es peculiar del Hijo.

Por el contrario, San Agustin dice: (De Trin. l. 7, c. 2) que «solo el Hijo es la imágen del Padre».

**Conclusion.** *Puesto que en la Trinidad el Hijo procede como Verbo, y el Espíritu Santo como amor; el nombre de imágen compete propiamente á solo el Hijo, y no al Espíritu Santo, segun los doctores latinos.*

**Responderémos,** que los doctores griegos dicen comunmente que el Espíritu Santo es imágen del Padre y del Hijo; *mas los doctores latinos atribuyen este nombre al Hijo exclusivamente,* porque en las Escrituras canónicas solo el Hijo es llamado así. En efecto: San Pablo

» nos de la voz humana » (*La belleza y las bellas artes*, trad. po Orti y Lara, v. 2.º, p. 66). Los teólogos sin embargo justifican ante la razon el nombre de *Imágen*, aplicado al Verbo ó al Hijo de Dios, teniendo en cuenta no uno sino todos los miembros de la division, ó sea, en el más completo sentido de la palabra. Véase el a. 2.

(2) En conformidad con lo que se dice en el c. 1 del Génesis: *hagamos al hombre á imágen nuestra.*

(3) En castellano empleamos efectivamente la palabra *especie* como equivalente á imágen, cuando decimos: era una especie de reloj, es una especie de portamonedas, etc.

(4) Artículo, en que se demuestra que la Iglesia latina ha usado un lenguaje más preciso que la griega en la oposicion del misterio, de que se habla.

dice del Hijo (Col. 1, 15) que *él es la imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda criatura*; y (Hebr. 1, 3) que, *siendo el resplandor de la gloria y la figura de su sustancia...* Asignan algunos por razon de esto que no solamente es el Hijo de la misma naturaleza que el Padre, sino que le es tambien comun con él la noción de principio; mientras que el Espíritu Santo no tiene noción alguna comun con el Padre ni con el Hijo. Pero esta esplicacion parece insuficiente: porque, así como no se considera en la divinidad ni la igualdad ni la desigualdad segun las relaciones, como dice San Agustín (De Trin. l. 5, c. 6); tampoco la semejanza, que es la condicion esencial de la imagen. En atencion á esto dicen otros que el Espíritu Santo no puede llamarse la imagen del Hijo, porque no hay imagen de otra imagen (1); ni aun del mismo Padre, porque la imagen debe referirse inmediatamente á aquello, de que es imagen, y el Espíritu Santo se refiere al Padre mediante el Hijo (*per Filium*); como ni en fin puede ser la imagen del Padre y del Hijo, porque en tal supuesto sería una imagen de dos, lo que parece imposible: no es pues imagen de ninguna manera. Pero esto nada prueba: porque, siendo el Padre y el Hijo principio único del Espíritu Santo, como despues se verá (C. 36, a. 4); ningun inconveniente hay en suponer que los mismos, Padre é Hijo, en cuanto son uno, forman una sola imagen, al modo que el hombre es una sola imagen de toda la Trinidad (2).

Por lo tanto debemos decir más bien que, así como el Espíritu Santo, que recibe por su procesion la naturaleza del

Padre, como igualmente el Hijo, no por eso se dice nacido; del mismo modo, no porque reciba la especie semejante del Padre, se dice ser su imagen: porque el Hijo procede como Verbo, por lo cual le es propio asemejarse segun la especie al principio, del cual procede; mientras que esto no pertenece á la razon del amor, por más que esto convenga al amor, que es el Espíritu Santo, en cuanto es el divino amor.

Al argumento 1.º dirémos, que San Juan Damasceno y otros Doctores griegos empléan comunmente la palabra imagen, para expresar una semejanza perfecta.

Al 2.º que, aunque el Espíritu Santo sea semejante al Padre y al Hijo, no se sigue por esto que sea su imagen por la razon espuesta.

Al 3.º que la imagen de una cosa puede encontrarse en otra de dos maneras: 1.ª siendo esta de la misma naturaleza que aquella en especie, como la imagen de un rey existe en su hijo; 2.ª siendo de naturaleza diversa, como la imagen del rey en la moneda. En el primer concepto el Hijo es la imagen del Padre; en el segundo se dice el hombre imagen de Dios. Por lo cual, para designar lo imperfecto de la imagen en el hombre, no se dice que él es la imagen, sino que está hecho á imagen de Dios (*ad imaginem*), insinuándose en esta locucion cierto movimiento con tendencia á la perfeccion: pero no se puede decir del Hijo de Dios que es á imagen (*ad imaginem*), porque es verdaderamente la imagen perfecta del Padre.

(2) La *imagen de la imagen* se llama imitacion ó copia, segun el grado de semejanza que tenga.

(1) Imagen con respecto al alma, dice San Agustín (De Trin. 12, 7); y en la C. 93, a. 6, dice Santo Tomás: « el alma

» puede llamarse imagen de la Trinidad increada por cierta » representacion de especie, *per quamdam representationem » speciei* ».

## CUESTION XXXVI.

### De la Persona del Espíritu Santo.

Después de lo hasta aquí espuesto, razon será examinemos ahora lo que conviene á la persona del *Espíritu Santo*, que además de este nombre se designa también con los de *amor* y *don de Dios*. Respecto al *Espíritu Santo* resolveremos cuatro tesis: 1.<sup>a</sup> El nombre de *Espíritu Santo* es propio de alguna persona divina? — 2.<sup>a</sup> Aquella persona divina, que se llama *Espíritu Santo*, procede del Padre y del Hijo? — 3.<sup>a</sup> Procede del Padre por el Hijo? — 4.<sup>a</sup> El Padre y el Hijo son un solo y mismo principio del *Espíritu Santo*?

**ARTÍCULO I. — El nombre de Espíritu Santo es nombre propio de alguna persona divina? (1).**

1.<sup>o</sup> Parece que el nombre de Espíritu Santo no es nombre propio de alguna persona divina: porque ningún nombre común á tres personas es propio de una sola de ellas, y el nombre de *Espíritu Santo* es común á las tres personas. En efecto: San Hilario prueba (De Trin. l. 8) que por Espíritu de Dios se entiende á veces el Padre, como en este pasaje (Is. 61, 1): *El Espíritu del Señor sobre mí; otras el Hijo, como cuando el Hijo mismo dice (Math. 12, 28): Yo lanzo los demonios por el Espíritu de Dios, queriendo demostrar los arrojaba por el poder de su naturaleza; y otras en fin el Espíritu Santo, como en estas palabras (Joel; 2, 28): Derramaré de mi Espíritu (2) sobre toda carne. Luego este nombre Espíritu Santo no es peculiarmente propio de alguna de las personas divinas.*

2.<sup>o</sup> Los nombres de las personas divinas, dice Boecio (De Trin.), son relativos (*ad aliquid dicuntur*); y el nombre de *Espíritu Santo* no denota relación á cosa

alguna: no es pues un nombre propio de persona divina.

3.<sup>o</sup> Hijo, como nombre que es de una persona divina, no se puede decir Hijo de este ó de aquel. Pero sí se dice espíritu de tal ó cual hombre; pues se lee (Núm. 11, 16 y 17): *El Señor dijo á Moisés: tomaré (3) del espíritu tuyo, y se lo entregaré á ellos; y (IV Reg. 2, 15): El espíritu de Elías reposó sobre Eliséo. Luego no parece ser propio de determinada persona divina el nombre de Espíritu Santo.*

Por el contrario (I Joan. 5, 7): *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo. Y, según San Agustín dice (De Trin. l. 7, c. 4) «Cuando se pregunta, qué son tres?» contestamos: tres personas». Luego Espíritu Santo es el nombre de una persona divina.*

**Conclusion.** *El nombre de Espíritu Santo es el nombre propio de la persona divina, que procede por amor, tomado con justa razón del uso de la Sagrada Escritura.*

**Responderemos** que, como en la Trinidad hay dos procesiones; la que se ve-

(1) Contra los herejes conocidos por el nombre de *macedonianos*, que negaron la divinidad del Espíritu Santo; y expresamente contra Servet, que no admitía una tercera persona en Dios. Más ó menos directamente caen en herejía acerca de este artículo de fe los que no admiten ó los que desfiguraron el

misterio de la Trinidad.

(2) Según la versión de los Setenta. La Vulgata dice: *derramaré mi Espíritu. — Effundam spiritum meum.*

(3) *Accipiam* se lee en la cita de Santo Tomás: la Vulgata dice *auferam*, que es más expresivo.

rifica por modo de amor no tiene un nombre propio, según lo dicho (C. 27. a. 4, al 3.º): así es que aun las relaciones basadas en este modo de procesion tampoco le tienen, como queda dicho (C. 28, a. 4): por la misma razon la persona, que así procede, no tiene nombre propio. Pero, así como ha consagrado el uso ciertos nombres, para significar dichas relaciones, cuales son los (1) de *procesion* y *espiracion* (2), que propiamente más bien parecen significar actos nocionales (3) que relaciones; igualmente *el uso de la Santa Escritura ha apropiado este nombre Espíritu Santo á la designacion de la persona divina, que procede por modo de amor*. Pueden aducirse dos razones, para justificar este uso. La primera se deduce de lo mismo que el Espíritu Santo tiene de comun con las otras dos personas; pues dice San Agustín (De Trin. l. 15, c. 11) que «por lo mismo que ser » Espíritu Santo es comun á las otras dos » personas, la persona así denominada » tiene por nombre propio, el que respecto » de las otras dos es comun: porque el » Padre es Espíritu, y el Hijo es Espí- » ritu; y el Padre es Santo, y el Hijo es » Santo ». La segunda razon está tomada de la significacion propia del nombre *espiritu*, que en los seres corpóreos parece

denotar un cierto impulso y mocion; pues al soplo y al viento llamamos espíritu (4). Ahora bien: es propio del amor mover é impulsar la voluntad del que ama hácia el objeto amado; y la santidad se atribuye á las cosas, que se ordenan á Dios. *Es pues razonable dar el nombre de Espíritu Santo á la persona divina, que procede por modo de amor, por el cual Dios se ama.*

Al argumento 1.º dirémos que, si se considera el nombre de Espíritu Santo según la significacion de los dos vocablos de que consta, es comun á toda la Trinidad: porque la palabra espíritu significa la inmaterialidad de la sustancia divina; y áun el espíritu corpóreo es invisible y tiene poco de material, por cuya razon damos este nombre á las sustancias invisibles é inmateriales (5): y la palabra Santo espresa la pureza de la bondad divina. Pero, tomando el nombre Espíritu Santo como espresion única, el uso de la Iglesia lo ha adoptado (6) para significar por él una sola de las tres personas divinas, la que procede por amor; y esto por las razones ya dichas.

Al 2.º que, aunque el nombre de Espíritu Santo en cuanto tal nombre no se dice relativamente; sin embargo toma este carácter relativo desde el momento,

(1) En la edicion de Venecia (a. 1778) se dice: *Cum nominamus eos nomine processionis et spirationis*. — Mas otros léen: *Unde nominamus eos*, etc. — M. C. G.

(2) Espiracion pasiva, significando la relacion subsistente, que constituye la persona del Espíritu-Santo á distincion de la espiracion activa, comun al Padre y al Hijo.

(3) Recordando lo dicho en la pág. 283, nota 1, hallamos muy en su lugar la observacion del Santo, cuando dice que las palabras *procesion* y *espiracion* denotan más bien actos que relaciones; porque en efecto los nombres latinos terminados en *io*, que se derivan del supino de los verbos, sabido es que denotan accion: *procesion* de *processio*, y esta de *processum*, dice de suyo acto de proceder; y *espiracion* de *spiratio*, y esta de *spiratum*, el acto de espirar: y sin embargo el uso (y así *el norma loquendi*) según el poeta profano, ha dado á esos términos el significado, que tienen en la teología católica.

(4) En la antigua fisiología se esplicaban los movimientos orgánicos por la misteriosa accion de los *spiritus animale* ó flúidos sumamente ténues, que, si no en sus propiedades, al ménos en sus efectos pueden considerarse como equivalentes á los modernos flúidos imponderables. Por esto no debe extrañarse el lector de que Santo Tomás hable de *spiritus* en los seres corpóreos.

(5) Examinando Balmes el problema sobre el alma de los irracionales, escribe lo siguiente: «El principio sensitivo de los brutos es materia? No: la materia es incapaz de sentir... El alma de los brutos es espiritual? No: porque por espíritu entendemos una sustancia simple, inteligente y libre; y la libertad é inteligencia no se hallan en los brutos. La experiencia lo atestigua. El alma de los brutos es inmaterial? Si: la inmaterialidad implica negacion de materia;

» habiéndolo pues demostrado que no es materia, no la podemos hacer material, sin incurrir en contradiccion. La inmaterialidad es sinónima de espiritualidad? No: la inmaterialidad solo espresa negacion de materia; la espiritualidad, á más de esta negacion, significa sustancialidad, simplicidad, inteligencia y libertad. Hay medio entre lo material y lo inmaterial? No: porque no lo hay entre la afirmacion y la negacion. Hay medio entre la materia y el espíritu? Si: porque un ser, que no sea materia y que no tenga las propiedades contenidas en la espiritualidad, será este medio, que buscamos » (*Filosofía elemental*, t. 1, Psicología, del n.º 75 al 81). El escolasticismo puro no admite sin embargo con Balmes que las almas de los irracionales sean aniquiladas (P. Ceferino, *Filosofía elemental*, t. 1, p. 271 y siguientes); y plantea el mismo problema, distinguiendo en la palabra espíritu dos sentidos, positivo el uno, que es el que esplica Balmes, y negativo el otro, en cuanto significa negacion de materia. Santo Tomás defiende con razones de lógica incontrastable la doctrina de los escolásticos, espuesta por el P. Ceferino.

(6) El P. Nicolai advierte que la Iglesia se ha fijado en el sentido más que en las palabras mismas, y así esplica el que áun en las mismas Sagradas Escrituras (*Rom.* 5, 30; *1 Cor.* 5, 13; *Act. Apost.* 9, 13) se invierte el orden de los términos, leyendo Santo Espíritu en vez de Espíritu Santo. La prueba más decisiva, que en nuestra opinion puede alegarse, es la conducta de la Iglesia, que no ha vinculado á esa sola palabra la designacion de la tercera Persona, sino que en los himnos de sus oficios admite estas otras espresiones: *alma Spiritus, Spiritus Patris*, etc., siendo no obstante la más comun y precisa la de *Spiritus Sanctus*.

en que se le destina á significar una persona distinta de las otras, solamente por la relacion. Puede empero entenderse bajo este nombre alguna relacion, si por Espíritu Santo se entiende *espírado* (*spiratus*).

Al 3.º que por el nombre de Hijo no se entiende otra relacion que la del que media de principio á principio; miéntras que en el nombre de Padre se entiende la relacion del principio, como tambien en el nombre de Espíritu bajo el concepto de implicar cierto impulso motor. Pero á ninguna criatura compete ser principio respecto de alguna persona divina, sino al contrario; y por lo tanto puede decirse *Padre nuestro* y *Espíritu nuestro*; mas no *Hijo nuestro*.

#### ARTÍCULO II. — El Espíritu Santo procede del Hijo? (1)

1.º Parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo: porque, segun San Dionisio, «no se debe tener la temeridad de afirmar de la sustancia divina cosa alguna, fuera de lo que sobre ella nos dicen espresamente las Sagradas Escrituras reveladas por Dios» (De div. nom. c. 1). Pero en las Santas Escrituras no consta espresamente que el Espíritu Santo proceda del Hijo, sino solamente del Padre, como se ve (Joan. 15, 26):

(1) Artículo de la mayor importancia teológica; porque en él se demuestra la sabiduría, con que la Iglesia católica ha establecido que en el Símbolo de la fe se diga con referencia al Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo (*qui ex Patre Filioque procedit*), en contra de lo que pretende la Iglesia griega, por contumacia ó por ignorancia, como dice muy bien Santo Tomás. Nestorio fue el primero, que sostuvo que el Espíritu Santo procedía solamente del Padre: y, como se ve en el testo, de aquí se deduciría que no era posible la Trinidad, sino la Dualidad.

En esclarecimiento de este 2.º artículo debe decirse: 1.º Que el dogma de la procesion del Espíritu Santo á Padre et Filio fue impugnado por los griegos cismáticos en cuanto á la adición de la palabra *Filioque*; acusando á los latinos, por haber hecho este aditamento al Símbolo contra lo decretado en el Concilio Efesino. 2.º Que no se sabe cuándo entre los griegos se introdujo el error de la procesion del Espíritu Santo de solo el Padre; aunque parece probable que lo fué en tiempo y con motivo de las herejías suscitadas por los arrianos y macedonianos; siendo Teodoro el primero, que impugnó á San Cirilo, porque en el Anatematismo 9.º contra Nestorio llamó al Espíritu Santo *Espíritu propio de Cristo*. 3.º Que los monotelitas criticaron á San Martín 1.º, fundándose en que llamaba á la tercera Persona de la SS. Trinidad *procedente del Padre y del Hijo*; cuya conducta contra la Sede Apostólica imitó Constantino Coprónimo, prohibió Tosio, diearon vida los nestorianos, amamantaron los monotelitas, y, mediante la influencia de los iconómacos, llegó por fin á ser el fundamento del cisma de la Iglesia griega. 4.º Que, aunque por algunos críticos historiadores se tiene por incierto el

*Espíritu de verdad, que procede del Padre*. Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2.º En el símbolo del Concilio Ecueménico de Constantinopla (2) se lee (can. 7): «Creemos en el Espíritu Santo, Señor y vivificador, que procede del Padre, y á quien se debe adorar y glorificar con el Padre y el Hijo». No se debió pues introducir en nuestro símbolo que el Espíritu Santo procede tambien del Hijo, ántes los que han hecho esta adición parecen reos de anatema.

3.º San Juan Damasceno dice (De fide orth. l. 1, c. 11): «Decimos que el Espíritu Santo procede del Padre, y le llamamos Espíritu del Padre: mas no decimos el Espíritu Santo del Hijo, aunque le llamemos Espíritu del Hijo». Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

4.º Ningun ser procede de aquel, en que reposa; y el Espíritu Santo reposa en el Hijo, pues se dice en la leyenda (3) de San Andrés: «Paz sea con vosotros y con todos los que creen en un solo Dios Padre y en su Hijo único, nuestro Señor Jesucristo; y en un solo Espíritu Santo, que procede del Padre y permanece en el Hijo». Luego el Espíritu Santo no procede de este.

5.º El Hijo procede como Verbo; pero nuestro espíritu no parece que procede

tiempo y autor de la referida adición al Símbolo; parece hoy lo más probable que el Concilio 1.º de Toledo, año de 400, en que se volvió á condenar á Prisciliano, como ya ántes lo había sido por el Concilio 1.º de Zaragoza, estableció un Símbolo de Fe, *Símbolo*, que llaman de *la Iglesia de España*, en que se consignó por primera vez la palabra *Filioque*; adoptándolo despues Francia en el siglo VIII, luego Alemania, más tarde Italia, y últimamente la Iglesia universal, representada en el 2.º Concilio de Leon. 5.º Que en el mismo Concilio de Leon y en el de Florencia, con motivo de la union de los griegos con la Iglesia católica, estos fueron admitidos, despues de haber hecho la profesion de fe en que se consignaba que el *Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo*; y que por lo tanto había sido legítima la referida adición *Filioque*, hecha al Símbolo por los latinos. 6.º y último que los griegos, como es propio de su índole, habiendo sido investigados ademas por el turbulento Marco Efesino, volvieron otra vez al cisma; siendo hoy su situacion como ántes.

M. C. G.

(2) El Concilio 1.º de Constantinopla, y por lo tanto el segundo entre los Ecueménicos, celebrado en el año 381 durante el Pontificado de San Dámaso.

(3) *Leyenda* en todo el rigor etimológico de la palabra latina, como cosa digna de ser leída por su veracidad auténtica; aunque en nuestro idioma se consagra esa palabra á un género de composicion poética, y en ese sentido se dice tambien *héroe legendario*. El Cardenal Baronio, citado por el P. Nicolai, tiene por apócrifas las palabras, que Surio atribuye á San Andrés, y que cita Santo Tomás.



en nosotros de nuestro verbo. Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

6.º El Espíritu Santo procede perfectamente del Padre. Luego es redundante decir que procede del Hijo.

7.º En lo que es perpétuo, el ser y la posibilidad de ser no difieren (1) (Phys. l. 3, test. 32), y mucho ménos en la divinidad. Pero el Espíritu Santo puede distinguirse del Hijo, áun cuando no proceda de él, segun dice San Anselmo (Lib. de processione Spiritus Sancti, c. 2): «El Hijo y el Espíritu Santo tienen en verdad el ser del Padre, pero de diverso modo: el uno naciendo y el otro procediendo; de tal suerte, que en esto mismo se distinguen uno de otro»; y más adelante añade (c. 4): «porque, áun cuando no hubiera otra razon para establecer distincion (*ut essent plures*) entre el Hijo y el Espíritu Santo, esta sola bastaría (*per hoc solum essent diversi*)». Luego el Espíritu Santo es distinto del Hijo, sin que proceda de él (2).

Por él contrario, leemos en el Símbolo de San Atanasio (3): «El Espíritu Santo del Padre y del Hijo, no hecho, ni criado, ni engendrado, sino procedente».

**Conclusion.** *Necesariamente debe reconocerse que el Espíritu Santo procede del Hijo; de modo que, si no procede de él, tampoco se distinguirá de él personalmente.*

Responderémos (4), que es necesario afirmar que el Espíritu Santo procede del Hijo; porque, si no procediera, de ningún modo se podría distinguir de él personalmente. Esto resulta evidentemente de lo anteriormente dicho (C. 27, a. 3; y C. 30, a. 2). En efecto: no es posible decir que las personas divinas se distinguen entre sí por algo absoluto; porque se seguiria de aquí que no es una misma la esencia de las tres, pues todo lo que se predica absolutamente de Dios, se refiere á la unidad de esencia. Es preciso

pues que las personas divinas se distinguen entre sí por solo sus relaciones; y estas no pueden distinguir las personas, sino en tanto que son opuestas. Esto se hace notorio, observando que el Padre tiene dos relaciones, de las cuales la una se refiere al Hijo y la otra al Espíritu Santo: estas relaciones no constituyen sin embargo dos personas; porque no son opuestas, dado que pertenecen á una sola y misma persona, que es el Padre. Y, si por otra parte en el Hijo y el Espíritu Santo no hubiese más que dos relaciones, por las que uno y otro se refriesen al Padre; esas relaciones no serían opuestas entre sí, como no lo son las dos, que refieren el Padre á ellos. Por consiguiente, como la persona del Padre es una sola; se seguiria que la persona del Hijo y del Espíritu Santo sería tambien única, por tener dos relaciones opuestas ambas á las dos del Padre: lo cual es herético, puesto que destruye el dogma de la Trinidad. Es necesario pues que el Hijo y el Espíritu Santo se refieran recíprocamente por relaciones opuestas. No puede empero haber en la divinidad otras relaciones opuestas que las relaciones de origen, como se ha demostrado (C. 28, a. 4); y estas no pueden ser opuestas, sino en razon del principio (*secundum principium et secundum quod est à principio*) y de lo que de él emana. Así pues nos vemos obligados á decir, ó que el Hijo procede del Espíritu Santo (lo que nadie admite), ó que el Espíritu Santo procede del Hijo, como confesamos nosotros; y por cierto en plena conformidad con la razon de la procedencia de uno y de otro.

En efecto: queda dicho (C. 27, a. 2 y 4; y C. 28, a. 4) que el Hijo procede por modo de inteligencia, como Verbo; y el Espíritu Santo por modo de voluntad, como amor; é indispensablemente el amor procede del verbo, pues no amamos una cosa, sino en tanto que nuestra

(1) Porque es evidente que, si se supone algun intervalo, por pequeño que sea, entre la posibilidad y la existencia de lo que es perpétuo; ya dejaría esto de serlo.

(2) *Ad eo non existens* dice el testo, y el P. Nicolai anota *quomodo ad eo non existat*. Creemos conforme con el espíritu y la letra del enunciado del artículo la version, que hemos hecho.

(3) Aunque, como observa el P. Nicolai, no es solo la autoridad de San Atanasio la que puede invocarse, sino la

de la Iglesia, que ha hecho suyas las expresiones del Santo, incluyendo en sus oficios el Símbolo redactado por él.

(4) La demostracion abraza tres puntos: 1.º si el Espíritu Santo no procediese del Hijo, no se distinguiria de este; 2.º es necesario que el amor proceda del verbo (mental); porque nada amamos, si ántes no lo conocemos; 3.º porque muchas cosas solo pueden proceder de una sola sin orden en las cosas materiales. — P. Capponi.

mente la concibe. Luego tambien esto hace evidente que el Espíritu Santo procede del Hijo. Lo propio se deduce del órden natural; porque no vemos en parte alguna que muchas cosas proceden de una sola sin órden, á no ser en las que solo difieren materialmente; como un herrero fabrica muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, y sin recíproca relacion entre ellos. Pero en las cosas, cuya distincion no es únicamente material, se ve siempre en la multitud de los objetos producidos algun órden de relacion: lo cual manifiesta áun en el órden de las criaturas la magnificencia de la sabiduría divina. Luego, si de la única persona del Padre proceden las dos del Hijo y del Espíritu Santo, es forzoso que haya alguna relacion ú órden entre estas dos personas; y no puede asignarse otro que el de naturaleza, por el cual uno dimana de otro: ni puede por lo tanto decirse que el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, sin que ninguno de los dos proceda del otro; á no suponer entre ambos una distincion material, lo cual es imposible. Esto explica porqué áun los Griegos mismos reconocen en la procesion del Espíritu Santo cierta relacion al Hijo, admitiendo que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo, y que es del Padre por el Hijo (*esse à Patre per Filium*); llegando algunos de ellos á conceder, segun dicen, que es ó fluye (*quod sit vel profluat*) del Hijo, si bien por ignorancia ú obstinacion (á lo que parece) no quieren confesar que procede de él. Porque, reflexionando atenta é imparcialmente, se verá que la palabra procesion es, de todas las que pertenecen á un origen cualquiera, la más comun (1); puesto que la empleamos, para espresar todo origen: así decimos, por ejemplo, que del punto procede la línea, del sol el rayo, de la fuente el arroyo, y así de lo demas. De donde se puede concluir, tómese la palabra *origen* en el sentido que se quiera, que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Al argumento 1.º dirémos, que no debemos afirmar de Dios más que lo que

las Sagradas Escrituras nos enseñan, ya sea en su letra ó ya en su sentido: y así, aunque la Escritura Sagrada no nos diga literalmente que el Espíritu Santo procede del Hijo; hállase en ella sí en cuanto al sentido, sobre todo en este pasaje de San Juan (Ev. 16, 14), donde el Hijo dice del Espíritu Santo: *Él me glorificará: porque de lo mio tomará*. Además es preciso tener por regla en la explicacion de la Santa Escritura que todo lo que se predica del Padre conviene sea entendido del Hijo, áun cuando inter venga alguna diction esclusiva, sin otra escepcion que el caso, en que se distingue el uno del otro segun la oposicion de sus relaciones (2): por ejemplo, cuando nuestro Señor dice: *Nadie conoce al Hijo, sino el Padre* (Matth. 11, 27); no ha querido escluir al Hijo, como si él no se conociese á sí mismo. Así pues, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre; áun cuando se añadiese de solo el Padre, esta exclusion no recaería sobre el Hijo, porque en cuanto á ser principio del Espíritu Santo, el Padre y el Hijo no son opuestos; siendolo únicamente bajo el concepto de que aquel es Padre y este es Hijo.

Al 2.º que en cada Concilio se ha formulado un símbolo contra algun error, que en él ha sido condenado: por consiguiente el Concilio posterior no hacia otro símbolo diferente del primero; sino que desarrollaba lo que este contenia implícitamente, poniendo adiciones claras contra las herejías, que sucesivamente iban apareciendo. Así se declaró en el Concilio de Calcedonia que «los Obispos reunidos en el Concilio de Constantinopla habian acerca del Espíritu Santo, sin tener la pretension de añadir cosa alguna á lo decretado por los Padres de Nicéa, concretándose únicamente á declarar más explícitamente su doctrina, contraria á las de los herejes». — Como en la época de los primeros Concilios el error de los que sostienen que el Espíritu Santo no procede del Hijo no habia aparecido, no fue necesario definir explícitamente

(1) Y por lo mismo la más aceptable.

(2) Ó en otros términos: para comprender si lo que se dice de una persona divina puede decirse de otras; deberá

observarse si la palabra en cuestion entraña ó no oposicion relativa, segun el axioma teológico: *In Deo omnia sunt unum, quando non obstat relationis oppositio*.

este punto de fe (1): pero, habiendo surgido más tarde este error entre algunos, fue necesario espresarlo en un Concilio celebrado en el Occidente por la autoridad del Romano Pontífice; pues los antiguos Concilios se reunian y confirmaban por dicha autoridad. No obstante, en el mero hecho de decirse que el Espíritu Santo procedía del Padre, ya implícitamente se contenía.

Al 3.º que los partidarios de Nestorio fueron los primeros, que negaron que el Espíritu Santo procede del Hijo, como consta claramente de un símbolo de los nestorianos condenado por el Concilio de Efeso. Teodorico el nestoriano se adhirió á este error, y despues de él muchos otros lo abrazaron, siendo San Juan Damasceno de este número; por lo cual, al hablar de tal materia, no es aceptable su opinion: sin embargo hay quienes dicen que, si bien San Juan Damasceno no confesaba que el Espíritu Santo procede del Hijo, tampoco de sus palabras se infiere que lo negase (2).

Al 4.º que aún en el supuesto de que el Espíritu Santo se dice reposar ó permanecer en el Hijo, no se deduce que no procede de él; pues tambien se dice que el Hijo está en el Padre, aunque de él procede. Se dice asimismo que el Espíritu Santo reposa en el Hijo, ya como el amor del que reposa en el objeto amado, ya que se trate de la naturaleza humana de Cristo, aludiendo á lo que está escrito (Joan. 1, 33): *Aquel, sobre quien vieres descender y morar el Espíritu, es el que bautiza en el Espíritu Santo.*

Al 5.º que en la Trinidad no se asimila el Verbo á la palabra vocal, de la cual el Espíritu no procede; porque en este caso se diría solo en sentido metafórico: sino al verbo mental, del que procede el amor.

Al 6.º que, por lo mismo que el Espíritu Santo procede perfectamente del Padre; no solo no es supérfluo decir que procede del Hijo, sino que por el contrario es de absoluta necesidad, por cuanto es una misma la virtud del Padre y del Hijo; de manera que todo lo que proviene del Padre, debe provenir tambien del Hijo: á no repugnarlo la propiedad de la filiacion, segun la cual el Hijo no procede de sí mismo, aunque procede del Padre.

Al 7.º que el Espíritu Santo se distingue personalmente del Hijo, en lo que el origen del uno se distingue del origen del otro: esta diferencia de origen consiste en que el Hijo procede de solo el Padre, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; de otra manera las dos procesiones no se distinguirían una de otra, segun queda ya probado (aquí mismo, y C. 27).

ARTÍCULO III.—El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo (*per Filium?*) (3)

1.º Parece que el Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo: porque lo que procede de un ser por otro, no procede inmediatamente de aquel; luego, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Padre inmediatamente: lo cual parece inadmisibile (4).

2.º Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Hijo sino á causa del Padre: es así que «aque-»llo, por cuya causa algo es, es más que «esto otro». Por consiguiente procede más del Padre que del Hijo.

3.º El Hijo tiene el ser por vía de generacion. Luego, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo; síguese que el Hijo es engendrado primeramente,

(1) Por eso el Concilio del Vaticano se ha fijado especialmente en deslindar los derechos de la fe en sus controversias con el racionalismo contemporáneo, sin que por esto se crea que ha dicho en el fondo algo nuevo ó extraño á la creencia católica de todos los tiempos.

(2) Es ya cosa averiguada que el Damasceno lo que sostenía era, que el Espíritu Santo no procedía del Hijo como de *causa procreativa*, ó como de *origen sin origen*, que solo conviene al Padre. Así lo confiesan los mismos doctores griegos Manuel Calecas, Demetrio, Besarion y otros. Esto ademas se desprende de los propios escritos de San Juan Damasceno, *De divinis nominibus*; *Epist. de timao Trisagio*, n.º 28, etc., etc. M. C. G.

(3) Artículo, en que se demuestra la razon, con que el Concilio de Florencia declaró admisible el decir que el Espi-

ritu Santo procede del Padre por el Hijo; pero haciendo constar que el Hijo era, lo mismo que el Padre, principio del Espíritu Santo.

(4) Fué el uso comun de los SS. Padres el decir que el Espíritu Santo procede del Padre *per Filium* y *ex Filio*. Así pues el Concilio de Florencia, compuesto de latinos y griegos, habiendo examinado esta fórmula, declaró «Que lo que dicen los PP. y doctores respecto á que el Espíritu Santo procede del Padre *per el Hijo*, debe entenderse, que tanto el Hijo como el Padre son el principio (segun los latinos) ó la causa (segun los griegos) de la subsistencia del Espíritu Santo». Y ciertamente San Gregorio Nazianceno, San Cirilo y San Epifanio usan indistintamente las espresiones *per Filium* y *ex Filio*. — M. C. G.

y el Espíritu Santo procede con posterioridad: lo cual nos conduce á decir que la procesion del Espíritu Santo no es eterna; y esto es herético.

4.º Cuando se dice que alguno obra por otro, se puede volver la proposicion, diciendo que este último obra por el primero; así como, si decimos que el rey obra por el bailío, podemos decir tambien que el bailío obra por el rey. Ahora bien: no decimos de modo alguno que el Hijo espira al Espíritu Santo por el Padre; luego tampoco podemos decir que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo.

Por el contrario, San Hilario dice (De Trin. l. 12): «Conservad, os lo ruego, » en mí la pureza de la fe, á fin de que » os poséa á vos Padre, y adore con vos » á vuestro Hijo, y merezca á vuestro » Espíritu Santo, que procede de vos por » vuestro Hijo único».

**Conclusion.** *Puede muy bien decirse que el Padre espira por el Hijo al Espíritu Santo, ó lo que es lo mismo, que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo; siendo cierto que el Hijo tiene del Padre el que de él proceda el Espíritu Santo.*

Responderémos, que en todas las locuciones, que espresan que un ser obra por otro, la preposicion *por* (*per*) designa en sentido causal alguna causa ó principio del acto respectivo: mas, cuando la accion se interpone entre el agente y el hecho, algunas veces lo causal, á que va adjunta la preposicion *por*, es la causa de la accion, en cuanto esta sale del agente; y entónces es la causa de que el agente obre, bien sea final ó formal, efectiva ó motriz (1); final, como cuando se dice que el artista trabaja por el deseo de lucro; formal, si obra con arreglo á su arte; motriz, si actúa por orden de otro. Otras veces la dicion causal, que lleva adjunta la preposicion *por*, es causa de la accion, en el sentido de que se dirige al hecho ú obra como á término: por ejemplo, cuando se dice que un artista opera por su martillo, esto no significa que el martillo es la causa de que el artista opere;

(1) A continuacion del pasaje copiado en la pág. 18, nota 2, dice el P. Ceforino: «La causa instrumental pertenece á la causa eficiente, la cual se divide en *principal* ó *instrumental*: » pues, así como el pintor es causa eficiente principal de un cuadro; así el pincel, de que se sirve, es la causa eficiente

sino que es para el artefacto la causa de que proceda del artifice, y que esto mismo lo debe á él ó lo tiene de él la tal manufactura. Esto es pues *precisamente* lo que dicen algunos que la preposicion *por* denota autoridad, ya directamente unas veces, como cuando se dice que el rey obra por el bailío; ya en otros casos indirectamente, como si se dice que el bailío obra por el rey. Así pues como el que el Espíritu Santo proceda del Hijo, lo tiene este del Padre; *se puede decir que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo, ó que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo*, que es lo mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que en toda accion es preciso considerar dos cosas, el supuesto que obra, y la virtud por la cual obra; como el fuego calienta por el calor. Si pues se considera en el Padre y en el Hijo la virtud, por la cual espiran al Espíritu Santo; no cabe medio alguno, puesto que esta virtud es única y la misma: pero, si se consideran las personas espirantes; dado que el Espíritu Santo procede en comun del Padre y del Hijo, se ve en tal concepto que procede inmediatamente del Padre, como principio de su origen, y mediatamente en cuanto procede tambien del Hijo, que es lo que significa la frase: «procede del Padre por » el Hijo». Así Abel procedia inmediatamente de Adam, en cuanto Adam fue su padre; y mediatamente, en atencion á que Eva fué su madre, y Eva procedia de Adam; aparte de que este ejemplo de procedencia material parece inadecuado, para esplicar la procesion inmaterial de las personas divinas.

Al 2.º que, si el Hijo recibiese del Padre una virtud numéricamente distinta de la de este, para espirar al Espíritu Santo; se seguiría de esto que sería como una causa segunda é instrumental, y que por consiguiente el Espíritu Santo procedería del Padre más que del Hijo. Pero, siendo una sola y misma en número la virtud espirativa en el Padre y en el Hijo, el Espíritu Santo procede igualmente de uno y otro; aunque alguna vez se diga

» instrumental de este ». Unas veces la causa eficiente principal mueve físicamente al instrumento, como en el ejemplo del pintor; y otras habla de su movimiento moral, como en el ejemplo del rey, que cita despues el testo.

que procede principal y propiamente (1) del Padre, porque el Hijo tiene del Padre esta virtud *spirativa*.

Al 3.º que, así como la generacion del Hijo es coeterna al que la realiza, y por lo mismo el Padre no ha existido ántes que engendrarse al Hijo; igualmente la procesion del Espíritu Santo es coeterna con su principio: y por consiguiente el Hijo no ha sido engendrado ántes que el Espíritu Santo procediese; sino que una y otra procesion son eternas.

Al 4.º que, no siempre que se dice que alguno obra por algo, ha lugar la conversion de la proposicion: así no decimos que el martillo obra por el artista, y sí se dice que el bailío obra por el rey; porque el bailío obra por sí mismo, como dueño que es de sus actos; miéntras que no así el martillo, que es solamente puesto en accion, y no es por lo mismo designado sino como instrumento. Dícese empero que el bailío obra por el rey, aunque la preposicion *por* denote un medio; porque, cuanto más considerable es la prioridad del supuesto en obrar, tanto es más inmediata su virtud al efecto, en razon á que la causa primera asocia la causa segunda á su efecto (2): por lo cual tambien se llaman inmediatos los primeros principios en las ciencias demostrativas.

Así pues, en cuanto en el órden de los supuestos que obran, el bailío es un agente intermedio, se dice que el rey obra por el bailío; pero en el órden de las virtudes operativas dícese que el bailío obra por el rey, porque la virtud ó poder del rey hace que la accion del bailío produzca su efecto (3). Ahora bien: del Padre al Hijo no hay órden que establecer, en cuanto á la virtud; y sí solo en cuanto á los supuestos: por cuya razon se dice que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo, y no recíprocamente (4).

#### ARTÍCULO IV. — El Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo? (5).

1.º Parece que el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo; porque el Espíritu Santo no parece proceder del Padre y del Hijo, como siendo ambos solo uno, ni en naturaleza, porque tonces procedería igualmente de sí mismo, que es solo uno con ellos en la naturaleza; ni tampoco son una misma cosa en alguna propiedad *comun*, porque dos supuestos no pueden tener una sola y misma propiedad, como es obvio. Luego el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como siendo más de uno; y por consiguiente el Padre y el Hijo no son un solo y único principio del Espíritu Santo.

2.º Cuando se dice que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, no se puede designar en eso una unidad personal; porque entónces el Padre y el Hijo no serían más que una sola persona: ni tampoco unidad de propiedad; porque, si en razon de la unidad de propiedad el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, por la misma razon y en virtud de sus dos propiedades se podrá decir que el Padre es él solo dos principios, uno del Hijo y otro del Espíritu Santo: lo cual repugna. Luego el Padre y el Hijo no son un principio único del Espíritu Santo.

3.º El Hijo no conviene más con el Padre que el Espíritu Santo. Ahora bien: el Espíritu Santo y el Padre no son un solo principio respecto de alguna persona divina. Luego el Padre y el Hijo tampoco.

4.º Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo; ó ese *uno* es en cuanto Padre, ó en cuanto no es Padre: y ni una ni otra hipótesis son admisibles. Porque, si es uno en cuanto único Padre, se sigue que el Hijo es el

(1) *Principaliter et propriè*: dícese *principalmente*, porque el Hijo tiene la virtud *spirativa* recibida del Padre; y *propriamente*, pues en efecto el Padre de nadie recibe ó (nadie le comunica) la misma virtud.

(2) Entendiéndose con los tomistas que la causa verifica la dicha asociacion, no por concurso simultáneo, sino por precesion en el órden lógico (P. Ceferino, *Filosofía elemental*; t. 2, pág. 366).

(3) Luego la conversion, como dice el P. Billuart, es posible, cuando de dos causas, de las cuales la una obra por la

otra, una de ellas es más inmediata al efecto por razon del supuesto, y la otra por razon de la virtud. (*De Trinit. Diss. 5, a. 6*).

(4) Por la misma razon tampoco puede decirse que el Hijo haya hecho todas las cosas por el Padre; y sí que el Padre las ha hecho por el Hijo, en cuanto que es el Verbo del Padre (Billuart, *ib.*).

(5) Doctrina declarada como de fe por Gregorio X en el Concilio de Lion; la historia no nos conserva el nombre ó nombres de los que sostuvieron la doctrina contraria.

Padre; y, si es uno en cuanto no Padre, se deduce que el Padre no es Padre. Luego no es razonable decir que Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

5.º Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo; parece que se puede invertir la frase, diciendo que el solo principio único del Espíritu Santo es Padre y es Hijo. Pero esta última proposición parece falsa: porque la palabra principio es preciso se suponga ó por la persona del Padre, ó por la persona del Hijo; y en uno y otro caso es falsa. Luego es igualmente falso decir que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

6.º La unidad en la sustancia produce la identidad. Si pues el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo; síguese que son un mismo principio *idénticamente*: pero esto muchos lo niegan. Luego no puede concederse que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

7.º El Padre y el Hijo y el Espíritu Santo se dicen ser un solo creador, porque ellos son un solo principio de las criaturas. Ahora bien: el Padre y el Hijo no son un solo espirador (*spirator*); sino dos, como sienten muchos y está conforme además con el lenguaje de San Hilario, quien dice (De Trin. l. 2) que «el Espíritu Santo debe ser reconocido» procedente del Padre y del Hijo sus «autores.» Luego el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

Por el contrario, San Agustín dice (De Trin. l. 5, c. 14) que «el Padre y el Hijo no son dos principios, sino un solo principio del Espíritu Santo».

**Conclusion.** *El Padre y el Hijo, refiriéndose al Espíritu Santo, sin ser dis-*

*tinguidos bajo este concepto por ninguna oposicion relativa, son un solo principio del Espíritu Santo.*

**Responderemos,** que el Padre y el Hijo son uno en todo aquello, en que no hay entre ellos distincion basada en oposicion de relacion. Por consiguiente, como en esto de ser principio del Espíritu Santo no hay entre ellos oposicion de relacion; síguese que *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.*

Hay sin embargo quienes dicen que es impropia esta proposicion: *El Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo*; fundándose en que, como la palabra principio tomada en singular no significa persona, sino propiedad; debe ser entendida adjetivamente; y, como un adjetivo no está determinado por otro adjetivo, no se puede decir convenientemente que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo; á ménos de dar á la palabra único (*unum*) el sentido de un adverbio, lo cual significaría que son solo principio, es decir, que son principio de un solo y mismo modo. Pero segun este razonamiento se podría tambien decir que el Padre es dos principios, del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, de dos modos. Vale pues más decir que, aunque la palabra *principio* significa propiedad, la espresa sustantivamente, como los nombres Padre é Hijo áun en los seres creados; es decir, que toma el número de la forma significada, como los otros sustantivos (1). Luego, como el Padre y el Hijo son un solo Dios en razon de la unidad de forma significada por este nombre Dios; igualmente son un solo principio del Espíritu Santo á causa de la unidad de propiedad, que la palabra principio significa (2).

Al argumento 1.º dirémos que, si se

(1) La etimología de las palabras *sustantivo* y *adjetivo* hace ver la diferencia, que entre ellas existe: el sustantivo significa ó puede significar, como el adjetivo, una propiedad; pero el primero la espresa como subsistente, al ménos en nuestra inteligencia, y el segundo como dependiente de algo ó falta de un supuesto, en que reside. Sirvan de ejemplo las palabras *blancura* y *blanco*: esta permanece en singular, mientras sea uno el supuesto, de quien se diga; y aquella es siempre una, cualquiera que sea el número de supuestos.

(2) La analogía, que existe entre el principio y la causa motivó sin duda en las escuelas el planteo de esta cuestion filosófica, inmediatamente derivada de la teológica, que acaba de esplanarse: ¿puede ser producido un mismo efecto por dos causas eficientes? El P. Zigllara cree sin embargo que semejante cuestion es *curiosa más bien que útil*, áun cuando lo dice

después de dar la solucion en el vol. 1 de la *Summa philosophica*, p. 404.

Téngase ahora presente que acerca del principio de las procesiones divinas existen en las escuelas esplicaciones diversas, que en nada afectan á la fe católica. Así pues se quiere entre los teólogos: ¿Es la naturaleza divina, ó la hipótesis, ó ambas á la vez, el principio de las procesiones divinas? Ya se da por supuesto que por principio se entiende aquello, en que reside la potencia de engendrar ó de espirar.—Ahora bien, decia Auréolo: no se debe reconocer otra potencia activa fuera de la conexión ó repugnancia de los términos, por la que Dios puede ser Dios, y el hombre puede ser hombre.—Otros distinguen entre el principio *quod*, que es la persona, y el *quo*, ya próximo, ya remoto; el cual lo hacia consistir Durando en sola la naturaleza, en cuanto es fecunda y

atiende á la virtud espirativa, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, segun que son uno solo en la unidad de esta virtud, que designa en cierto modo la naturaleza con la propiedad, como se dirá (al 7.º). No hay repugnancia en admitir una propiedad única en dos supuestos, que tienen una sola naturaleza. Pero, si se consideran los supuestos de la espiracion, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, en cuanto son muchos; porque procede de ellos como el amor, que une á los dos.

Al 2.º que, cuando se dice que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, se designa una sola propiedad (1), que es la forma significada por el nombre. No se sigue de esto sin embargo que, en razon de la pluralidad de propiedades, el Padre pueda decirse que es muchos principios; porque esta expresion implicaría la pluralidad de supuestos (2).

Al 3.º que la semejanza ó desemejanza no se toma respecto de las personas divinas de sus propiedades relativas, sino de su esencia. Así pues como el Padre no es más semejante á sí mismo que al Hijo, tampoco el Hijo es más semejante al Padre que el Espíritu Santo.

Al 4.º que estas dos proposiciones, «el » Padre y el Hijo son un solo principio, » que es el Padre; ó un solo principio » que no es el Padre » no son contradictoriamente opuestas: y no hay por lo tanto necesidad de admitir ninguna de ellas. Porque, cuando decimos » el Padre y el » Hijo son un solo principio », la palabra principio no se refiere á un supuesto determinado; sino que tiene un sentido vago, por el cual se refiere á las dos personas á la vez. Por consiguiente la objecion es un sofisma, que se llama falacia de

figura de diction; puesto que deduce lo determinado de lo indeterminado ó confuso.

Al 5.º que áun esta proposicion, « un » solo principio del Espíritu Santo es Padre é Hijo », es verdadera; porque por la palabra principio no entendemos una sola persona, sino indistintamente las dos, como se acaba de indicar.

Al 6.º que bien puede decirse que el Padre y el Hijo son un mismo principio, dado que la palabra principio se refiera confusa ó indistintamente á las dos personas á la vez.

Al 7.º que algunos (3) dicen que el Padre y el Hijo, aunque son un solo principio del Espíritu Santo, son no obstante dos espiradores en razon de la distincion de los supuestos; como son tambien dos espirantes, porque los actos se refieren á los supuestos (4). El razonamiento sacado de la palabra Creador no es aquí aplicable: porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como siendo dos personas distintas, segun lo dicho; mientras que las criaturas proceden de las tres personas, no como siendo distintas personalmente, sino como siendo un solo Dios en esencia. Pero, siendo la palabra espirante adjetivo, y la palabra *espirador* sustantivo; parece preferible decir que el Padre y el Hijo son dos *espirantes* á causa de la pluralidad de supuestos; pero no dos *espiradores*, porque la *espiracion* es única: puesto que en los nombres adjetivos se equipara el número á los supuestos, en tanto que los sustantivos se toman de ellos mismos segun la forma significada. Y, cuando San Hilario dice (ibid.) que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo sus autores, es preciso tomar este último sustantivo como adjetivo.

preconibe el entendimiento y voluntad. — Algunos con San Buenaventura lo hacen estribar en la relacion solamente, ó en la *propiedad personal*. — Los tomistas lo colocan en el entendimiento y la voluntad, en cuanto connota lo *relativo*. — Los escolistas, ademas de los comunes actos de entender y querer, encontraron y admitieron otros actos formalmente diferentes, en los que decian consistir tanto la *espiracion del Espíritu Santo*, cuanto la *generacion del Hijo*; llamando á aquella *espiracion* simplemente, y *diction* á esta. — M. C. G.

(1) Propiedad, en cuanto no es comun á las tres personas

divinas; pero no propiedad personal, segun lo dicho (C. 30, a. 2, al 1.º).

(2) Toda vez que el plural de un sustantivo denota pluralidad en los supuestos y en las formas, mientras que el plural de los adjetivos denota solamente pluralidad de supuestos.

(3) Ó á las sustancias subsistentes, y en nuestro caso á las personas.

(4) Entre ellos el mismo Santo Tomás (1 *Sent. Dist.* 11, a. 4): puede pues considerarse la doctrina del texto como una retractacion implicita. P. Nicolai.

## CUESTION XXXVII.

### Del nombre de amor, que se da al Espíritu Santo.

Tratarémos del nombre *amor*, acerca del cual examinaremos dos puntos. 1.º El nombre de *amor* es propio del Espíritu Santo?—2.º El Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo?

#### ARTÍCULO I. — El nombre de *amor* es propio del Espíritu Santo? (1)

1.º Parece que el nombre de *amor* no es nombre propio del Espíritu Santo: porque San Agustín dice (De Trin. l. 15, c. 17): « No sé por qué, siendo la palabra *sabiduría* comun al Padre y al Hijo » y al Espíritu Santo, de tal suerte que » todos tres juntos no son tres, sino una » sola sabiduría; no se atribuye igualmente la *caridad* al Padre y al Hijo y » al Espíritu Santo, de manera que todos » tres sean una sola caridad ». Pero ningún nombre, que se predica de cada una de las personas y de todas en comun singularmente, es nombre propio de alguna de las personas. Luego este nombre amor no es propio del Espíritu Santo.

2.º El Espíritu Santo es persona subsistente (1); pero la palabra amor no se enuncia como persona subsistente, sino como cierta acción, que pasa del amante al amado. Luego el nombre amor no es peculiarmente propio del Espíritu Santo.

3.º El amor es el vínculo de union de los que se aman; porque en frase de San Dionisio (De div. nom. c. 4) « es cierta » fuerza unitiva ». Pero un vínculo es un medio entre los seres, que une; mas no una cosa, que proceda de ellos. Luego, puesto que el Espíritu Santo procede del

Padre y del Hijo, como se ha demostrado (C. 36, a. 2); parece no ser el amor ó vínculo del Padre y del Hijo.

4.º Cada amante tiene algun amor. El Espíritu Santo es amante; luego tiene algun amor. Si pues por otra parte el Espíritu Santo es amor, habrá amor del amor, y Espíritu del Espíritu: lo cual es inconveniente.

Por el contrario, dice San Gregorio (In evang. hom. 30): « El mismo Espíritu Santo es amor ».

Conclusion. *El nombre amor en su acepcion personal es propio del Espíritu Santo.*

Responderémos que en la Trinidad el nombre de amor puede ser tomado esencial ó personalmente: en su concepto personal es nombre propio del Espíritu Santo, así como Verbo es nombre propio del Hijo.

Para demostrar esta proposicion, debe saberse que en la Trinidad, segun se ha demostrado (C. 27, a. 2, 3, 4 y 5), hay dos procesiones, la una por modo de entendimiento, que es la del Verbo; la otra por modo de voluntad, que es la del amor; y, siéndonos mejor conocida la primera; son más propios los nombres adoptados, para espresar cada una de las cosas, que en ella pueden considerarse: mas no sucede lo propio respecto á la procesion de la voluntad; por cuyo motivo nos servi-

(1) El Concilio 11.º de Toledo habia declarado « que el » Espíritu Santo no procedía del Padre al Hijo (*in Filium*), ni » procedía del Hijo, para santificar las criaturas; sino que » procedía de uno y otro, porque es la caridad de ambos ». Téngase presente que la palabra caridad se considera como equivalente á amor en el lenguaje de la Iglesia.

(2) Expresion enteramente pleonásmica, empleada sin duda con el fin de no quitar fuerza á la objecion; porque quien dice

persona, dice ya por lo mismo subsistencia.

Ya sabemos por otra parte que los teólogos suelen distinguir entre *subsistencia* y *persona*, diciendo que aquella consiste en ser « el último complemento de la sustancia, tor- » nándola *sui juris*, y haciéndola incomunicable á otra, ya como » supuesto, ya como *persona* »; mientras que la misma *persona* es « la sustancia individual de la naturaleza racional ».

M. C. G.



mos de ciertos circunloquios, para designar la persona así procedente; y áun las relaciones, tomadas segun esta procesion, se designan con los nombres de procesion y espiracion, segun lo dicho (C. 27, a. 4, al 3.º); las cuales sin embargo más bien denotan origen que relacion, atendida la propiedad del vocablo: á pesar de lo dicho (1), es necesario discurrir de un modo semejante en ambas procesiones. Porque, así como, conociendo alguna cosa, resulta en el que la conoce cierto concepto intelectual de la cosa conocida, el cual se llama Verbo; del mismo modo, amando alguna cosa, se produce en el afecto del que ama cierta impresion (por decirlo así) del objeto amado, en virtud de la cual el amado se dice estar en el amante, como el objeto conocido en el que lo conoce: de suerte que, cuando uno se conoce y se ama, está en sí propio, no solamente por identidad real, sino tambien como el objeto conocido está en el sujeto que le conoce, y como el objeto amado se halla en el amante (2). Pero por parte del entendimiento hay ya palabras escogitadas, para espresar la relacion del sujeto al objeto, como la palabra entender; y las hay asímismo, para denotar la procedencia del concepto intelectual, como la palabra *decir* y la palabra verbo. Así la palabra entender aplicada á la divinidad no se refiere más que á la esencia, porque no implica relacion del principio del Verbo con el Verbo mismo procedente: la palabra *Verbo* se entiende de la persona, por cuanto significa lo que procede; y la palabra *decir* espresa una nocion, como que implica la relacion del principio del Verbo al Verbo mismo (3). Mas por lo que respecta á la voluntad, á escepcion de las palabras querer y amar, que indican la actitud del amante en órden al objeto amado, no tenemos otros términos espre-

sivos de la disposicion de la impresion ó afeccion misma del objeto amado, producida por el hecho de amar en el sujeto amante con respecto al principio mismo de esta afeccion, ó recíprocamente: y así, á causa de esta carencia de dicciones propias, espresamos estas relaciones por las palabras *amor y dileccion*, como si diéramos al Verbo los nombres de *inteligencia concebida, ó de sabiduría engendrada*. Así pues, como por las palabras amor ó dileccion no espresamos más que la relacion del sujeto amante con el objeto amado; las palabras amor y amar se entienden de la esencia, como las palabras inteligencia y entender: al paso que, si empleamos estas palabras, para significar la relacion de lo que procede por modo de amor con su principio, y recíprocamente, designando por amor al amor que procede, y por amar al acto de espirar el amor procedente; amor es nombre de persona, y querer ó amar es vocablo nocional, lo mismo que decir ó engendrar.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla de la caridad en su concepto esencial respecto de la divinidad, como ya se ha dicho (aquí, y C. 34, a. 2, al 4.º).

Al 2.º que entender y querer ó amar, aunque suelen usarse en la significacion de acciones transeuntes á los objetos, son sin embargo acciones immanentes en los agentes, segun lo dicho (C. 14, a. 4); si bien suponen en el agente mismo cierta relacion con su respectivo objeto. Así el amor áun en nosotros es alguna cosa immanente en el que ama, como la palabra del corazon lo es en el que habla; pero con cierto respecto al objeto espresado por la palabra, ó respectivamente amado. Pero en Dios, en quien no hay accidente alguno, comprende más; pues tanto el Verbo como el amor son subsistentes.

(1) Como si se dijera: *hecha esta salvadad*, es necesario etc. No nos parece aceptable la variante, que pone á continuacion el P. Nicolai, leyendo *simpliciter* en vez de *similtiter*, ó sea, *absolutamente* en vez de *de igual modo*.

(2) Sin que esto quiera decir que el modo de estar lo conocido en el sujeto, que conoce, es idéntico al modo de estar lo amado en el que ama. Lo que sigue en el texto es, á la vez que teológico, un estudio psicológico de las relaciones, que existen entre la inteligencia y la voluntad, y que pueden reducirse á esta clave: entender es á amar (actos esenciales comunes á las tres personas) lo que decir es al amor (como actos nocionales, que significan el principio de una Persona), y lo que el verbo es al amor (como actos nocionales significativos de lo que procede). De esta manera resalta la pobreza

de nuestro lenguaje, por no tener palabra, que sea respecto de la voluntad, lo que es para la inteligencia el *decir* y el verbo: y de aquí el que una sola y misma palabra, *amor*, se emplee con un doble sentido, unas veces como significando al amor, que constituye la espiracion activa, comun al Padre y al Hijo; y otras como significando la espiracion pasiva, propia del Espíritu Santo. Si hubiese una palabra, que fuese (por decirlo así) el verbo de la voluntad; esa palabra sería el nombre propio del Espíritu Santo, procesion que es del amor, como el Verbo es procesion de la inteligencia. En este caso el artículo presente podría contenersse dentro de los breves límites y de la sencilla demostracion del a. 2 de la C. 34, donde se vió que el Verbo es nombre propio del Hijo.

(3) Ó sea la Paternidad.

Así pues, cuando se dice que el Espíritu Santo es el amor del Padre para con el Hijo ó respecto de cualquiera otra cosa; no se habla de algo, que pasa á otro, sino solamente de la disposicion del amor en relacion con el objeto amado, como en el nombre de Verbo se comprende la relacion del Verbo con la cosa, que él espresa.

Al 3.º que se dice ser el Espíritu Santo el nexo ó vínculo del Padre y del Hijo, en el sentido de que es el amor: porque, como el Padre se ama á sí mismo y ama á su Hijo con un amor único, y recíprocamente; en el Espíritu Santo (en tanto que es amor) va entrañada la habitud del Padre al Hijo y la del Hijo al Padre, como relacion entre el que ama y el amado; y por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mútuamente, este su mútuo amor, que es el Espíritu Santo, no puede ménos de proceder de entrambos. Considerado pues en su origen el Espíritu Santo, no es un medio *entre las dos primeras personas*, sino que es la tercera persona de la Santísima Trinidad: pero, si se le considera segun la reciprocidad, de que acabamos de hablar; es el nudo ó lazo de union intermedia de las dos personas, de quienes procede.

Al 4.º que, así como el Hijo, aunque entiende ó conoce, no por esto le compete producir Verbo, porque entender le conviene como á Verbo precedente; del propio modo, aunque el Espíritu Santo ama segun su concepto esencial, no le compete sin embargo exhalar ó espirar el amor, lo cual es amar en sentido nocional; porque ama esencialmente como amor precedente, y no como el principio amante, del cual procede el amor.

## ARTÍCULO II. — El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo?

1.º Parece que el Padre y el Hijo no se aman en el Espíritu Santo: porque San Agustín prueba (De Trin. l. 7, c. 1) que «el Padre no es sabio por la sabiduría engendradora». Ahora bien: como el Hijo es sabio con sabiduría engendradora, igualmente el Espíritu Santo es el

amor precedente, segun lo dicho (1) (C. 27, a. 3). Luego el Padre y el Hijo no se aman por el amor precedente, que es el Espíritu Santo.

2.º Cuando se dice que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, la palabra *amar* ó se entiende esencial ó nocionalmente: la proposicion no puede ser verdadera, si esta palabra se entiende esencialmente, porque se podría decir igualmente que el Padre conoce por el Hijo: ni tampoco, si se toma dicha palabra nocionalmente; porque en este caso se podría decir con igual razon que el Padre y el Hijo espiran por el Espíritu Santo, ó que el Padre engendra por el Hijo. Luego no es cierto en manera alguna que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

3.º Con el mismo amor el Padre ama á su Hijo y á sí mismo y á nosotros. El Padre no se ama por el Espíritu Santo, porque ningun acto nocional refleja (*reflectatur*) sobre el principio del acto mismo: así no se puede decir que el Padre se engendra ó se espira á sí mismo. Luego tampoco se puede decir que se ama por el Espíritu Santo, dando á la palabra *amar* el sentido nocional. Además el amor, con que el Padre nos ama, no parece ser el Espíritu Santo: porque ese amor se refiere á la criatura, y pertenece por lo tanto á la esencia. Luego es tambien falso decir que el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo.

Por el contrario, San Agustín dice (De Trin. l. 6, c. 5) que «el Espíritu Santo es por quien el engendrado es amado del que lo engendra, y ama á este su generador».

**Conclusion.** *El Padre y el Hijo* [1] *no se aman por el Espíritu Santo, entendiéndose amar esencialmente; pero* [2] *si se aman y nos aman por el Espíritu Santo, dando á la palabra amar su sentido nocional.*

**Responderémos,** que la dificultad de esta cuestion proviene de que, al decir que el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo, parece darse al ablativo cierto carácter causal, que en algun modo induce á interpretar que el Espíritu Santo

(1) Nos parece más inteligible el argumento en la forma, que le da el P. Médicis: «El Padre es á la sabiduría engendradora, lo que el Padre y el Hijo son al amor precedente»;

» pero el Padre no se dice sabio por la sabiduría engendradora (S. Ag.): luego el Padre y el Hijo no se aman por el amor precedente, que es el Espíritu Santo ».

sea el principio del amor, tanto del Padre como del Hijo : lo cual repugna absolutamente.

Esto ha dado márgen á que algunos hayan dicho ser falsa esta proposicion « el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo », añadiendo haberse retractado de ella San Agustín de un modo implícito, esto es, al desdecirse de esta otra : « el Padre es sabio por la sabiduría engendrada » (De Retract. l. 1, c. 26) (1). Otros dicen que es impropia, y que debe entenderse de este modo : « El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo, es decir, con un amor esencial, que se apropia al Espíritu Santo ». Otros han pretendido que este ablativo se construye como en forma de signo, y que el sentido propio es que « el Espíritu Santo es el signo del amor del Padre al Hijo, en cuanto el Espíritu Santo procede de ellos como amor. Otros han sostenido que el ablativo designaba causa formal ; porque el Espíritu Santo es el amor, por el cual el Padre y el Hijo se aman el uno al otro formalmente. Otros por último han asegurado que el ablativo indicaba en su construccion efecto formal : y estos son los que se han accreado más á la verdad.

Para comprenderlo bien, es muy de notarse que, como las cosas toman ordinariamente sus nombres de sus formas, como blanco por la blancura, hombre por la humanidad ; todo aquello, de que proviene á una cosa su denominacion, tiene bajo este aspecto y con respecto á ella el carácter de forma : así, cuando yo digo, « está cubierto con un vestido », este ablativo desempeña el papel de causa formal, aunque no sea forma. Sucede empero que se nombra una cosa por lo que procede de ella, no solamente como el agente por la accion (2), sino tambien por el término mismo de la accion, que es el efecto, cuando este se halla comprendido en el concepto de la accion. Así es como decimos que el fuego calienta por la calefaccion, aunque este calentamiento no sea el calor, que es la forma

del fuego ; sino la accion, que del fuego procede. Decimos tambien que el árbol es floreciente por sus flores ; aunque las flores no son la forma del árbol, sino ciertos efectos, que de él proceden.

Segun estas consideraciones podemos pues decir, que el verbo *amar* en la Trinidad tiene una doble acepcion, *esencial* ó *nocional*. Si se refiere á la esencia, el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo, sino por su misma esencia : lo cual hace á San Agustín exclamar (De Trin. l. 15, c. 7) : « Quién osaría decir que el Padre no ama ni á sí mismo, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, sino por el Espíritu Santo? » Así es como deben interpretarse las primeras opiniones. Cuando se hace del verbo *amar* un término nocional, no significa otra cosa que exhalar ó espirar amor, como *decir* es proferir el verbo y *florecer* es producir flores. Así pues como se dice de un árbol, que es floreciente por sus flores, igualmente se dice del Padre que habla por su Verbo ó Hijo á sí mismo y á las criaturas : y en el mismo sentido se dice que el Padre y el Hijo aman á sí mismos y á nosotros por el Espíritu Santo, ó por el amor, que de ellos procede.

Al argumento 1.º dirémos, que ser sabio ó inteligente no se entiende en la Trinidad sino de la esencia ; por lo cual no se puede decir que el Padre es sabio ó inteligente por el Hijo : pero amar se entiende no solo esencial, sino tambien nocionalmente ; y en este último sentido es en el que podemos decir que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, conforme á lo espuesto.

Al 2.º que, cuando un efecto determinado está comprendido en la nocion de alguna accion, el principio de esta accion puede recibir su nombre de la accion misma, ó de su efecto : así podemos decir de un árbol que florece, ya por su florescencia, ó ya por sus flores. Pero, cuando la accion no encierra en sí misma un efecto determinado ; entónces su principio no puede denominarse por el efecto, sino

(1) Sin embargo el P. Nicolai hace notar que San Agustín se limitó á escribir en el pasaje citado : « he dicho que el Padre engendró á la sabiduría, por la cual él mismo se llama sabio ; pero esta cuestion la trataremos despues en los libros de la Trinidad ».

(2) *Non solum sicut agens actione*, dice el testo ; pero fácilmente se sobreentiende el *denominatur*, que se omite, *el agente se denomina por la accion ó por el efecto de la accion*. — Otros leen : *non solum sicut agens, sed etiam* etc.

solo por la accion : no decimos , por ejemplo, que el árbol produce flor por la flor, sino por la produccion de la flor. Luego, como las palabras *espira* ó *engendra* designan un acto nocional, no podemos decir que el Padre espira por el Espíritu Santo, ó que engendra por el Hijo ; pero sí que el Padre dice por su Verbo, como por una persona que procede, y que dice por su palabra como por un acto nocional ; puesto que decir importa determinada persona procedente, en cuanto decir es producir el Verbo. Igualmente amar, tomado nocionalmente, es producir el amor ; por lo cual se puede decir que el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo, considerado este como persona procedente y como la misma dileccion ó amor en su concepto de acto nocional.

Al 3.º que el Padre ama por el Espíritu Santo, no solamente á su Hijo, sino tambien á sí mismo y á nosotros ; porque, como acabamos de decir, amar como acto

nocional no significa solamente la produccion de una persona divina, sino tambien que esta persona es producida por modo de amor : el cual se relaciona con el objeto amado. Por lo tanto, así como el Padre habla ó manifiesta á sí mismo y las criaturas por el Verbo, que él ha engendrado, por cuanto este Verbo engendrado representa suficientemente al Padre y á toda criatura ; igualmente ama á sí propio y á todas las criaturas por el Espíritu Santo, por cuanto el Espíritu Santo procede como amor de la bondad primera, segun la cual el Padre se ama á sí mismo y á todas las criaturas. De este modo se hace tambien evidente, que la relacion á las criaturas va entrañada como secundariamente, tanto en el Verbo, como en el amor procedente ; porque no existe, sino en el sentido de que la verdad y la bondad divinas son el principio de la inteligencia y del amor de Dios respecto de todas las criaturas.

## CUESTION XXXVIII.

### De la palabra Don, considerada como nombre del Espíritu Santo.

Consecuentes con nuestro plan, pasamos á tratar ahora del *Don*, dilucidando acerca de él dos puntos: 1.º La palabra *Don* puede ser un nombre personal?—2.º Este nombre es propio del Espíritu Santo?

#### ARTÍCULO I. — La palabra *Don* es un nombre personal? (1)

1.º Parece que *don* no es nombre personal: porque todo nombre personal importa alguna distincion en la divinidad; pero la palabra *don* no implica tal distincion, pues dice San Agustin (De Trin. l. 15, c. 19) que «el Espíritu Santo es dado» como un *don* de Dios de tal suerte, que «él tambien se da á sí mismo como Dios». Luego *don* no es nombre personal.

2.º Ningun nombre personal conviene á la esencia divina; pero la esencia divina es un don, que el Padre da al Hijo, segun consta por San Hilario (De Trin. l. 8): luego la palabra *don* no es un nombre personal.

3.º Segun San Juan Damasceno (De fide orth. l. 4, c. 19), «nada hay en las» personas divinas de sujecion ni servi-» dumbre». Es así que la palabra *don* supone cierta sujecion, ya por parte del que lo recibe, ya respecto del que lo da. Luego *don* no es un nombre personal.

4.º La palabra *don* implica relacion á la criatura; y bajo este aspecto parece ser aplicado á Dios desde el tiempo; pero los nombres personales competen á Dios *ab eterno*, como los de Padre y de Hijo. Luego la palabra *don* no es nombre personal.

Por el contrario, San Agustin dice (De Trin. l. 15, c. 19): «Como el cuerpo» de carne no es otra cosa que carne, así

» el *don* del Espíritu Santo no es otra cosa» que el Espíritu Santo». Siendo pues Espíritu Santo un nombre personal, síguese que lo es asimismo el nombre *Don*.

Conclusion. *Es propio de una persona divina darse y ser Don.*

Responderémos que el nombre de *don* supone actitud, para ser dado; y lo que se da está en aptitud ó habitud (*habitudinem*), ya respecto de aquel, por quien se da, ya con aquel, á quien se da; toda vez que no sería dado por alguno, si no fuera de este; y por otra parte se da á uno, para que sea de este. Ahora bien: una persona divina se dice ser de alguno, ya por razon de origen, como el Hijo es del Padre; ya porque alguno la poséa: y entendemos por poseer una cosa, disponer libremente, y usar ó disfrutar de ella á nuestro arbitrio. De este modo solo la criatura racional unida á Dios puede poseer una persona divina: las demas criaturas pueden sí recibir de las personas divinas el movimiento; mas no hay en ellas aptitud, para gozar de su posesion y usar de su efecto. La criatura racional llega alguna vez á ella, como cuando participa del Verbo divino y del amor procedente, hasta el punto de poder libremente conocer verdaderamente á Dios, y amarle rectamente. Sola ella puede pues poseer á una persona divina; mas no puede llegar á esta posesion por su propia virtud: siendo por consiguiente necesario para ello que esta gracia le sea

(1) En la respuesta al 1.º se fijan los diversos sentidos de la palabra *don*, cuyo conocimiento es indispensable para la

recta interpretacion de las Sagradas Escrituras, cuando se sirven de semejante palabra.

dada de lo alto; pues se dice se nos da, lo que nos viene de afuera. En este sentido *compete á una persona divina darse y ser don* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra *don* denota distincion personal, en cuanto se dice ser *don* de alguno por razon de su origen. No obstante, el Espíritu Santo se da á sí mismo, en el sentido de que es suyo propio, como quien puede usar, ó más bien, gozar de sí propio: á la manera que se dice que el hombre libre *se pertenece* y es dueño de su persona. Esto es lo que espresa San Agustín, cuando dice (sup. Joan., tract. 29): «¿Qué hay tan tuyo, como tú?» Ó bien dirémos, y con más exactitud, que el *don* debe ser de alguna manera del que da. Pero ser algo de uno se dice en varios sentidos: 1.º en concepto de identidad, que es como lo entiende San Agustín (ibid.); y así el *don* no se distingue de quien lo da, pero sí del que lo recibe, cual se dice darse á sí mismo el Espíritu Santo. 2.º Se dice que una cosa es de alguno, como posesion ó como esclavo ó servidor; en cuya acepcion el *don* es sin duda alguna esencialmente distinto del dador, y el don de Dios así considerado es una cosa creada. 3.º Se dice que una cosa es de *este ó de aquel*, atendiendo únicamente á su origen: de esta manera es como el Hijo es del Padre, y el Espí-

ritu Santo del Padre y del Hijo. Cuando se dice que el *don* es del dador en este sentido, distínguese personalmente él de aquel, y es por consiguiente nombre personal.

Al 2.º que se dice que la esencia es don del Padre en el primer sentido, porque la esencia es del Padre por modo de identidad.

Al 3.º que la palabra *don*, como nombre personal en la divinidad, no importa sujecion, sino solo relacion de origen con el que da; y respecto del que recibe, indica libre uso ó fruicion, segun lo dicho.

Al 4.º que no se llama *don*, porque actualmente se dé; sino en cuanto tiene actitud de poder darse. Por lo cual la persona divina es llamada *don ab eterno*, aunque se dé en tiempo. Sin embargo, porque incluya relacion á las criaturas, no se deduce que sea esencial; sino que en su nocion se encierra algo esencial, como la esencia se incluye en el concepto de la persona, segun lo dicho (C. 29, a. 4; y C. 34, a. 3, al 1.º).

## ARTÍCULO II. — La palabra *don* es nombre propio del Espíritu Santo? (2).

1.º Parece que la palabra *don* no es nombre propio del Espíritu Santo: porque se llama *don* por ser dado; pero leemos (Is. 9, 6): *El Hijo nos ha sido*

(1) El Padre Lacordaire sacó un admirable partido de este pasaje de Santo Tomás en muchas de sus Conferencias, pero principalmente en la 2.ª del año 1851, cuyo tema fue: *Las leyes fundamentales del gobierno divino*. Compare el lector con el texto lo que vamos á copiar, y vea si la identidad en el fondo del pensamiento existe: «Dios es libre, es decir, que es el propietario de sí mismo. Ser libre es poseerse uno á sí mismo. El que se posee en su alma y en su cuerpo, ese es libre. Pues Dios se posee de esta manera y en un grado, que no podemos concebir; porque la libertad, de que tenemos idea por la nuestra, no es más que una sombra de la verdadera libertad... Dios es libre con una libertad incomparable, se posee plenamente, está por naturaleza sin vínculo ni obligacion. ¿Cómo se librará de esta libertad? ¿Cómo sin menoscabo de su esencia saldrá de esta absoluta propiedad de sí mismo? El que tiene deudas, sale de la propiedad, pagándolas; el que no las tiene, el que es perfectamente libre y dueño, sale de sí y de su propiedad por un medio sencillísimo, aunque admirable, por medio del don gratuito. Se posee uno y se da; y se da tanto más, cuanto más cumplidamente se posee. Poseerse es el primer acto de la vida divina; darse es el segundo. Pero el primer acto es necesario, al paso que el segundo pende de la libre voluntad de Dios, ménos en esa efusion interior, de que procede el misterio de la Santísima é inefable Trinidad... Entre el don gratuito humano y el don gratuito divino median diferencias sensibles, que importa señalarlos. El hombre en sus más puros y encendidos afectos cede al atractivo de las cualidades, que adornan al objeto de su eleccion. Su eleccion es libre, y sin embargo de-

terminada por méritos, que le preceden y no son obra suya: Dios por el contrario, antes de elegir y de amar, no descubre en ninguna parte sino la nada. El primer motor de sus preferencias no es la criatura, puesto que no existe; ni las bellezas, que encierra en el momento de la creacion, pues que él es su dispensador soberano. Ama y se da por un movimiento, que nace de él solo, y que es la causa original de todo el bien, que se encuentra en el ser criado... Si bien es cierto que el hombre no necesita amar á este ó aquel de sus semejantes, con todo necesita amar; su corazon es un abismo que está pidiendo á veces la plenitud y la hartura, que solo el amor contiene. Así es que, cuando se da, se da por un impulso, de que es al mismo tiempo la víctima y el beneficiario... Pero en Dios no sucede así; el amor que es la naturaleza, aún más que la del hombre, obtiene dentro de él mismo inefable y cumplida satisfaccion en el secreto de sus tres personas: y, cuando desde su eterno arrobamiento echa una mirada á los mundos, que aún no existen; sabe, ve que no necesita de ellos, para amar y ser amado. El misterio está consumado por entero dentro de su esencia: y, si él le permite que desborde sobre los siglos; será por una efusion, cuya sublime gracia nunca agradecerá el mundo, como se debe. Ante Dios, esclama después, no puedo ya el hombre hablar de lo que da, aún cuando diese mil veces todo su ser».

(2) Nos inclinamos á creer que el texto de San Agustín *Quid tam tuum est, quam tu?* fue omitido involuntariamente en la gran edicion romana, ó llámese *dura*.

*dado*. Luego ser *don* conviene al Hijo, lo mismo que al Espíritu Santo.

2.º Todo nombre propio de persona significa alguna de sus propiedades. Es así que la palabra *don* no significa propiedad alguna del Espíritu Santo. Luego este nombre no le es propio.

Se puede decir Espíritu Santo el espíritu de algun hombre; mas no puede decirse *don* de algun hombre, sino solo don de Dios; luego la palabra *don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

Por el contrario, dice San Agustín (De Trin. l. 4, c. 20): « Como haber nacido es proceder el Hijo del Padre, así ser *don* de Dios es proceder el Espíritu Santo del Padre y del Hijo ». Es así que el Espíritu Santo recibe nombre propio por su procesion del Padre y del Hijo. Luego tambien *don* es nombre propio del Espíritu Santo.

**Conclusion.** *Don en sentido personal respectò de la divinidad es nombre propio del Espíritu Santo.*

Responderémos, que el nombre *don*, atribuido á la divinidad en sentido personal, es nombre propio del Espíritu Santo. Para demostrarlo, es de saber que « *don*, segun Aristóteles (Top. l. 4, c. 4), » propiamente es dádiva irrevocable », es decir, otorgada sin esperanza de retribucion; y por consiguiente es una verdadera donacion gratuita. La razon de una donacion gratuita es el amor; pues damos gratuitamente algo á cualquier sujeto, porque queremos el bien para él, y lo primero que le damos es por lo mismo el amor, por el que le deseamos el bien.

(1) La Iglesia dice en el himno consagrado al Espíritu Santo:  
*Qui dicis Paraclitus,*

De donde resulta evidente que el amor tiene razon de primer *don*, y por él se dispensan todos los *dones* gratuitos. Así que, procediendo el Espíritu Santo como amor, segun lo dicho (C. 37, a 1), procede en razon de *don* primero; por lo cual dice San Agustín (De Trin. l. 15, c. 24) que « por el *don*, que es el Espíritu Santo, se distribuyen á los miembros de Cristo muchos *dones* propios ».

Al argumento 1.º dirémos que, así como el Hijo, porque procede por modo de Verbo, de cuya ciencia es propio ser semejanza de su principio, se dice con propiedad imágen, aunque tambien el Espíritu Santo es semejante al Padre; del mismo modo el Espíritu Santo, que procede del Padre como amor, se llama propiamente *don*, aunque tambien el Hijo se da, porque esto mismo de darse el Hijo radica en el amor del Padre, segun estas palabras (Joan. 3, 16): *De tal manera amó Dios al mundo, que dió á su Hijo Unigénito.*

Al 2.º que en el nombre de *don* va incluida la idéa del dador por el origen; y por consiguiente se designa la propiedad de origen del Espíritu Santo, que es la procesion.

Al 3.º que el *don*, ántes de ser dado, pertenece solo al dador; pero, despues que ha sido dado, es del que lo recibe. Y, como el *don* no implica una donacion actual; no se puede decir que es don de hombre, sino don de Dios (1), que lo da; pero, una vez ya dado, es del hombre, tanto el espíritu como la dádiva.

*Altissimi donum Dei.*

« Tú á quien llamamos Paráclito, don del Altísimo Dios ».

## CUESTION XXXIX.

### De las personas consideradas con relacion á la esencia.

Despues de haber tratado de las personas divinas de una manera absoluta, réstanos considerarlas por relacion a la esencia, á las propiedades y á los actos nocionales, y segun sus reciprocas relaciones. Respecto de lo primero estudiaremos ocho puntos: 1.º Es lo mismo en Dios esencia que persona?—2.º Debe decirse que las tres personas son de una sola esencia?—3.º Los nombres esenciales se han de predicar de las personas en plural, ó en singular?—4.º Los adjetivos nocionales, y lo mismo los verbos y los participios, pueden predicarse de nombres esenciales en acepcion concreta?—5.º Y en abstracto?—6.º Los nombres de las personas pueden servir de predicados á los nombres esenciales concretos?—7.º Los atributos esenciales pueden apropiarse á las personas?—8. Cuál es el atributo, que se debe apropiarse á cada persona?

#### ARTÍCULO I. — En Dios esencia y persona son una misma cosa? (1)

1.º Parece que en la divinidad la esencia no es lo mismo que la persona; porque en todos los seres, cuya esencia es la misma que la persona ó el supuesto, no puede haber más que un solo supuesto de una sola naturaleza, lo cual se observa evidentemente en todas las sustancias separadas. En efecto: de cosas, que son realmente una misma, no es posible que se multiplique una, sin que tambien se multipliquen las demas. En la divinidad hay una esencia y tres personas, segun consta de lo dicho (C. 28, a. 3; y C. 30, a. 2). Luego la esencia no es la misma cosa que la persona.

2.º La afirmacion y la negacion no son aplicables á la vez á un mismo objeto. Pero la afirmacion y la negacion se verifican respecto de la esencia y la persona; pues hay distincion de personas, y no la hay de esencia. Luego la persona y la esencia no se identifican.

3.º Nada se subordina á sí mismo; pero la persona se subordina á la esencia, pues por esto se llama supuesto ó hipóstasi: luego la persona no es idéntica con la esencia.

Por él contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 6, c. 7): « Cuando decimos » persona del Padre, no decimos otra » cosa que sustancia del Padre ».

**Conclusion.** *La esencia en Dios no es realmente distinta de la persona, sino racionalmente; mas las personas son realmente distintas entre si.*

Responderémos, que para los que consideran la simplicidad divina, la verdad de esta proposicion es notoria; porque se ha demostrado ya (C. 3, a. 3) que la simplicidad divina requiere la identidad de la esencia y del supuesto, el cual en las sustancias intelectuales no es otra cosa que la persona. Lo que parece ocasionar la dificultad es que, multiplicándose las personas divinas, la esencia retiene la unidad: y, como, segun Boecio (De Trin. l. 1), « la relacion multiplica

(1) En este artículo se establece la doctrina de la Iglesia sobre el dogma de la Santísima Trinidad, de modo que pueden contarse entre otras herejías ménos ruidosas, aunque no ménos transcendentales, la de Arrio y la de Sabelio; la primera, exagerando la distincion de personas, negó la identidad de naturaleza; y la segunda, exagerando la identidad de esencia, negó la distincion real de las personas. La una conduce al triteísmo, y la otra á un monoteísmo, que está muy léjos de

ser el de la verdadera religion; por más que las modernas escuelas germánicas la hayan patrocinado. Aparte de las terminantes decisiones del Concilio 1.º de Nicéa y del 1.º de Constantinopla, tenemos el Símbolo de San Atanasio, que con gran precision y exactitud nos enseña lo que constituye en esta materia la fe de la Iglesia: *Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.*



» la Trinidad de personas », algunos (1) han supuesto que en Dios la esencia difiere de la persona: del mismo modo que decían que las relaciones eran asistentes (2); porque han considerado en ellas solo lo que tienen de relativo (*quod ad alterum sunt*), y no lo que hay de real en ellas (*non quod res sunt*).

Mas se ha demostrado (C. 28) que, si bien las relaciones en las criaturas existen accidentalmente, en Dios son la misma esencia divina: de donde se sigue que en Dios la esencia no es en realidad otra cosa que la persona, y sin embargo que las personas son realmente distintas entre sí. En efecto: la persona, como se ha dicho (C. 29, a. 4), significa la relación, en tanto que es subsistente en la naturaleza divina: pero la relación comparada con la esencia no difiere en realidad, sino solo racionalmente; al paso que, si se la compara con su relación opuesta, es realmente distinta de ella en virtud de esta oposición. Así es que la esencia permanece una, siendo tres las personas.

Al argumento 1.º dirémos, que en las criaturas no cabe distinción de supuestos, fundada en las relaciones, sino que proviene de los principios esenciales (3); porque las relaciones no son subsistentes en las criaturas, y sí lo son en la divinidad. Por lo cual, según la oposición, que tienen entre sí, pueden ser distintos los supuestos; sin que por esto haya distinción de esencia, dado que las relaciones mismas no se distinguen entre sí, en cuanto realmente se identifican con la esencia.

Al 2.º que, en cuanto la esencia y la persona difieren en Dios según nuestro modo de entender, síguese que se puede afirmar algo de la una, y negarse de la otra; y por consiguiente que, supuesto lo uno, no por eso se supone lo otro.

Al 3.º que damos á las cosas divinas nombres análogos á los de las criaturas,

como ya se ha dicho (C. 13, a. 1 y 3): y, puesto que las naturalezas de los seres creados se individualizan por la materia concretada á la naturaleza de la especie, de aquí que se da á los individuos los nombres de sujetos ó supuestos ó hipóstasis. Y por esta misma razón se llaman también supuestos ó hipóstasis las divinas personas, aunque no hay en realidad ni suposición ni dependencia alguna.

**ARTÍCULO II. — Puedo decirse que las tres personas son de una sola esencia? (4)**

1.º Parece que no se debe decir que las tres personas tienen una sola esencia; porque San Hilario dice (*De Synod.*) que «el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres por la sustancia, pero solo uno por su conformidad (*per consonantiam*)». Es así que la sustancia de Dios es su esencia. Luego las tres personas no tienen una sola esencia.

2.º Según San Dionisio (*De div. nom. c. 1*), «no debe afirmarse cosa alguna respecto de Dios, no autorizada expresamente por el texto de la Sagrada Escritura»; y en esta no se dice testualmente que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una sola esencia: luego esto no debe afirmarse.

3.º La naturaleza divina es la misma que su esencia: bastaría pues decir que las tres personas son de una misma naturaleza.

4.º No ha estado en uso decir que la persona es de la esencia, sino más bien que la esencia es de la persona. Luego tampoco parece conveniente decir que las tres personas son de una sola esencia.

5.º Según San Agustín (*De Trin. l. 7, c. 6*): «No decimos que las tres personas son de una sola esencia (5), porque no se entienda que la esencia en Dios es otra cosa que la persona»; pero las proposiciones tanto como de transiti-

(1) Convienen los comentaristas en que alude el Santo á Gilberto de la Porrée; pero es de advertir que este se retractó ante el Concilio de Reims de las proposiciones anteriormente condenadas por el de Paris.

(2) *Quarum relationes dicebantur* etc.; pero en otras ediciones se lee: *Quo et relationes*...

(3) Es decir, la materia determinada por tal forma y no tal otra, que es lo que constituye la esencia particular de cada cosa. P. Nicolai.

(4) Doctrina declarada de fe por el Concilio 1.º de Constantinopla (cap. 1.º). El décimo, que, al reconocer la existencia de Dios, niega la distinción de personas, no tiene por consiguiente ni siquiera el mérito de la originalidad.

(5) *Ex una essentia*; en castellano es tal vez más grave la objeción, porque la falta de verdadera declinación hace más anfibológico el uso de la preposición de antepuesta á un sustantivo.

vas tienen de oblicuas (1): luego por igual razon no es admisible decir que las tres personas son de una sola esencia.

6.º Cuando se habla de la divinidad, no se deben emplear espresiones ocasionadas á error. Al decir que las tres personas son de una sola esencia ó sustancia, se da márgen á error; puesto que, como dice San Hilario (De Synod. can. 27), «decir una sola sustancia del Padre y del Hijo, ó significa una cosa subsistente con dos nombres, ó que una sustancia dividida se hizo dos sustancias imperfectas, ó que una primitiva sustancia tercera fue usurpada y tomada por los dos». No debe pues decirse que las tres personas son de una sola sustancia.

Por el contrario, San Agustín dice (Contr. Maxim. I. 3, c. 14) que «la palabra Homousion (2) (ὁμοουσιον ú ὁμοουσιον) adoptada por el concilio de Nicéa contra los arrianos, significa precisamente que las tres personas son de una sola esencia».

**Conclusion.** *Reconocemos en Dios una sola esencia de tres personas, y tres personas de una sola esencia.*

Respondéremos que, como se ha dicho (C. 13, a. 1 y 2), nuestra inteligencia denomina las cosas divinas, no segun su modo de ser, puesto que así no puede conocerlas, sino segun la manera de ser de las criaturas. Y, puesto que en las cosas sensibles, por las cuales recibimos nuestros conocimientos, la naturaleza de alguna especie se individualiza por la materia, viniendo á ser así la naturaleza como su forma, y el individuo como el supuesto de esta forma; por esta misma razon tambien *in divinis*, en cuanto al modo de significar, la esencia se significa como la forma de las tres personas. Pero en las cosas creadas decimos que cualquiera forma es el ser de aquello, de que es forma, como la salud ó la hermosura es de algun hombre; mas no que lo que tiene forma es de la forma, á no ser añadiendo un adjetivo, que designe la tal forma; como decimos «tal mujer es de

» esbelta forma», ó «tal hombre es de » una virtud perfecta». Igualmente, puesto que en la divinidad la pluralidad de personas no pluraliza la esencia, decimos que *una sola esencia es de las tres personas, y que las tres personas son de una sola esencia*; para dar á entender por la construccion de estos genitivos la designacion de forma.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra sustancia se toma allí por hipóstasi, y no por esencia.

Al 2.º que, aunque no se encuentre literalmenté en las Santas Escrituras que las tres personas son de una sola esencia, hállase sin embargo en el sentido espuesto, como en (Joan. 10, 30): *Yo y el Padre somos una sola cosa*; y (Joan. 10, 38): *Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí*; y en otros muchos pasajes, que pudiéramos citar.

Al 3.º que, puesto que la naturaleza (3) designa el principio del acto, y la esencia se deriva de ser; pueden decirse de una sola naturaleza cosas, que convienen en algun acto, como todas las que producen calor; pero no pueden decirse de una sola esencia, sino las que tienen un mismo ser. Por lo cual se espresa mejor la unidad divina, diciendo que las tres personas son de una sola esencia, que si se dijese son de una sola naturaleza.

Al 4.º que la forma absolutamente considerada suele significarse como de aquel, de quien es forma, por ejemplo, virtud de Pedro; mas por el contrario la cosa, que tiene alguna forma, no suele designarse como de ella, sino cuando queremos determinar ó designar la forma misma: y para esto se requieren dos genitivos, uno de los cuales signifique la forma, y el otro la determinacion de la misma; como si decimos «Pedro es de gran virtud» (*magnæ virtutis*); ó, en caso de emplearse un solo genitivo, deberá tener fuerza de dos, como si se dice «este hombre es » varon de sangres» (4), esto es, derramador de mucha sangre. Siendo pues la esencia divina significada como forma respec-

(1) Las preposiciones son transitivas, en cuanto denotan tránsito de la accion; y oblicuas, en cuanto piden gramaticalmente un caso oblicuo, ó que no sea nominativo ni vocativo: repetimos que en castellano, donde la terminacion del caso no distingue la acepcion ú oficio del sustantivo, es de más fuerza la objecion.

(2) El *consubstantialtem* de nuestro Símbolo, consustancial,

de igual sustancia; no de parecida ó semejante, como querian los arrianos.

(3) Véase la pág. 23, nota 2.

(4) *Vir sanguinum*. En castellano la locucion es muy atrevida, pero pudiera sustituirse el ejemplo por otros más usuales: *hombre de letras, hombre de negocios*, etc.

to de la persona, se dice con propiedad esencia de la persona, y no al contrario; á no añadirse algo á la designacion de la esencia, como diciendo que el Padre es persona de la divina esencia, ó que las tres personas son de una sola esencia.

Al 5.º que la preposicion de (*ex ó de*) no designa concepto de causa formal, sino más bien de causa eficiente ó material; las cuales en todas las cosas se distinguen de sus efectos: porque ninguna cosa es su materia misma, como ni es su principio activo. Hay algo sin embargo, que es su propia forma, como se ve en todos los seres inmateriales: y así, al decir tres personas de una sola esencia (*unius essentialis*) dando á la palabra esencia la significacion de forma, no se denota que la esencia sea otra cosa que la persona; como se denotaría, si dijésemos que las tres personas provienen de la misma esencia (*ex eadem essentia*).

Al 6.º que, como dice el mismo San Hilario (De Synod.) «sinistramente se »prejuzgan las cosas santas, si se cree »no lo son, porque algunos no las reconocan como tales. Y, si se interpreta »mal la palabra Homousion; qué tengo »que ver en eso yo, que la entiendo bien?»: ántes habia dicho: «Sea pues una sola »sustancia por una sola propiedad del engendrado; con tal que no sea por porcion, ó por union, ó por comunicacion».

**ARTÍCULO III.—Los nombres esenciales se atribuyen á las tres personas en singular? (1)**

1.º Parece que los nombres esenciales, como el de Dios, no se predicán de las

(1) Entre las muchas herejías, que más ó ménos directamente se refutan en este artículo, anota el P. Capponi la de Raimundo Lulio ó Ramon Lull, cuya heterodoxia ya pusimos en duda al principio (pág. 4, nota 4). El reciente cuanto eruditísimo trabajo del Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ha convertido nuestra duda en conviccion, haciéndonos ver que despues de muchas vicisitudes no se puede considerar como condenada la doctrina del *Doctor iluminado*. (Véase la citada obra, t. 1, l. 3, c. 5.)

.... «Dispuso (el Papa Clemente 5.º), para facilitar la conversion de los infieles, que se estableciesen en la corte de Roma y en las Universidades de Paris, Oxford, Bolonia y Salamanca dos maestros de lengua hebrea, arábica y caldea... Mucho tiempo hacia que habia solicitado este establecimiento Raimundo Lulio, de la 3.ª orden de San Francisco, cuya historia es tan poco sabida, que unos lo han hecho un májico, otros un hereje, y los demas un mártir» (*Histor. Ecl.ª de Maquer*, t. 4.º f.º 468, *edic. de Madrid*, 1794). Más adelante (f.º 568), al tratar de los sucesos del año 1376, se dice: «A

tres personas en singular, sino en plural: porque, así como la palabra hombre designa al que tiene la humanidad; así tambien la palabra Dios es empleada, para denotar al que tiene la Deidad. Las tres personas son tres, que tienen la Deidad. Luego las tres personas son tres Dioses.

2.º En el Génesis (c. 1, v. 1): *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*, la verdadera y más autorizada edicion hebrea (2) designa á Dios con el nombre *Elohim*, que puede interpretarse Dioses ó jueces, y esto á causa de la pluralidad de las personas. Luego las tres personas son varios Dioses, y no un solo Dios.

3.º La palabra «cosa», usada en absoluto, parece referirse á la sustancia; pero esta palabra se halla empleada en plural respecto de las tres personas, pues San Agustin dice (De Doct. christ. l. 1, c. 5): «Las cosas, de que se ha de gozar, son »el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo». Luego los demas nombres esenciales convienen igualmente en plural á las tres personas.

4.º Como este nombre *Dios* designa al que tiene la Deidad, asimismo la palabra *persona* significa al que subsiste en alguna naturaleza intelectual. Luego por la misma razon que decimos tres personas, podemos decir tambien tres Dioses.

Por el contrario, está escrito (Deut. 6. 4): *Oye, Israel: el Señor Dios tuyo es Dios uno*.

**Conclusion.** *Los nombres sustantivos, que significan la esencia divina, se dicen de las tres personas únicamente en singular; pero los adjetivos esenciales solo son aplicables á ellas en plural.*

**Responderémos, que de los nombres**

» principios de este mes (Setiembre, 1376) habia publicado » (Gregorio XI) una Bula contra los errores de un tal Raimundo Lulio. Es preciso no confundir á este R. Lulio con » Raimundo Lulio el Filósofo. Era este un judío convertido » aparentemente, que decia poderse renegar de Dios en público, como se le adorase de corazón, y sostenia que la ley » de Mahoma era tan buena como la de Jesucristo». Ultimamente J. L. Berti, en su *Breviario de la Hist. Eccl.ª* (t. 2.º folio 117, edict. Bass. 1824) escribe: «*Comptures enim alii, qui » errores hoc seculo (14.º) disseminarunt, ut Arnaldus de Villanova, Joannes de Mercuria, Raimundus Lullus... et alii á Nat. » Alex. descripti, peculiarem sectam non constituerunt*». Segun estos antecedentes parece que se debe distinguir entre *profesar el error y formar secta*; y que lo más oportuno es, el no afirmar ni negar en absoluto cosa alguna relativamente al grado de ortodoxia de Raimundo Lulio.—M. C. G.

(2) El texto dice simplemente *veritas hebreaica*: pero la traduccion se ha hecho teniendo en cuenta la advertencia del P. Nicolai.

esenciales (1) unos significan la esencia sustantivamente, y otros en la forma de adjetivos. *Los que sustantivamente significan la esencia, se aplican á las personas en singular, y no en plural; pero los que la significan adjetivamente, les convienen en plural.* La razon es que los sustantivos significan algo á modo de sustancia; al paso que los adjetivos designan algo como accidental inherente al sujeto. Ahora bien: como la sustancia tiene el ser por sí misma, tiene tambien por sí la unidad ó la multiplicidad: de consiguiente el sustantivo espresa unidad ó pluralidad segun su estructura gramatical, espresiva de una ó muchas formas: mas los accidentes, por lo mismo que tienen ser en su sujeto, de este toman su unidad ó multiplicidad; por lo cual la singularidad ó pluralidad en los adjetivos se toma segun los supuestos. En las criaturas pues no existe una sola forma en muchos supuestos, ó no considerarse en ellos la unidad de orden como forma de una multitud ordenada. De donde resulta que los nombres significativos de esta forma, si son sustantivos, se dicen de muchos individuos en singular; mas no, si son adjetivos. Decimos, por ejemplo, que muchos hombres son una asamblea (*collegium*), un ejército ó un pueblo (*singular colectivo*); pero (*usando de un adjetivo*) diríamos, que muchos hombres son asociados. En la divinidad empero la esencia divina, conforme á lo dicho (a. 2), es significada á modo de forma, que es absolutamente simple y eminentemente una, segun lo ántes demostrado (C. 3, a. 7; y C. 2, a. 4): por consiguiente los sustantivos, que designan la esencia divina, se dicen de las tres personas en singular, y no en plural. Hé aquí pues la razon por que decimos que Sócrates y Platon y Ciceron son tres hombres; y no decimos que el Padre y el Hijo y el Espíritu-Santo son tres Dioses, sino un solo Dios: por porque en aquellos tres supuestos de la

naturaleza humana hay tres humanidades, miéntras que en las tres personas divinas no hay más que una sola divina esencia. Pero los nombres, que significan la esencia adjetivamente, se dicen de las tres personas en plural á causa de la pluralidad de los supuestos. Así decimos tres existentes ó tres sabios, eternos, increados, inmensos, tomando adjetivamente todas estas palabras, las cuales sustantivadas deberían usarse en singular; como lo hace en este concepto San Atanasio, al decir (in Symb.): « Un solo increado, » un solo inmenso, un solo eterno ».

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la palabra Dios significa el que tiene la Deidad, hay sin embargo en esto diversidad en cuanto al modo de significacion; pues la palabra *Dios* es un sustantivo, y la espresion «el que tiene la Deidad» se toma adjetivamente. Por tanto, aunque sean tres los que tienen la Deidad, no se deduce que *estos tres* son tres Dioses.

Al 2.º que cada idioma tiene sus peculiare locuciones ó *idiotismos*: y de aquí que lo que los Griegos á causa de la pluralidad de los supuestos dicen tres hipóstasis; los hébréos por su parte y segun el genio de su lengua lo designan como pluralizado por la palabra *Elohim* אלהים. Nosotros jamás decimos en plural Dioses ni sustancias, por no dar pretesto á que la pluralidad se haga recaer sobre la sustancia.

Al 3.º que el término *cosa* es transcendental (2); por cuya razon en lo concerniente á relaciones se aplica á la divinidad en plural, pero respecto de la sustancia úsase *siempre* en singular. En este sentido es en el que San Agustín dice (ibid.) que « la Trinidad misma es » una cosa suma ».

Al 4.º que la forma significada por la palabra *persona* no es la esencia ni la naturaleza, sino la personalidad. Por consiguiente, puesto que hay tres personalidades, es decir, tres propiedades personales

(1) El P. Nicolai establece como regla, para conocer si un nombre es esencial con respecto á Dios, el que le convenga aun en la hipótesis enteramente gratuita de que no hubiese en la divinidad distincion de personas. Como regla general puede ser admitida: pero no se olvide el lector de que hay nombres, que son esenciales y personales á la vez; y por lo tanto es preciso distinguir entre sus diversas acepciones, para no dar origen á errores, que quedan ya refutados, al hablar en las cuestiones precedentes de los nombres personales del Pa-

dre, del Hijo y del Espíritu Santo.

(2) « Los términos, que denotan algún concepto, que no puede atribuirse á todos los seres, sino á algunos determinados, como *racional, material*, se llaman *categoricos*; los que por el contrario espresan algún concepto aplicable á todas las cosas ó seres, como *algo, cosa, ente*, se llaman *transcendentales* » P. Ceferino (*Filosofía elemental*, t. 1, p. 32): y ya lo tenían dicho los autores escolásticos.

en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; no se dice en singular, y sí en plural de las tres personas.

**ARTÍCULO IV. — Los nombres esenciales concretos pueden suponer (tomarse) por persona? (1)**

1.º Parece que los nombres esenciales concretos no pueden suponer por (*sustituir á los de*) persona, de suerte que se pueda decir en verdad que « Dios ha engendrado á Dios »; porque, según los dialécticos, « un término singular supone » lo mismo que significa » (2); y este nombre *Dios* parece ser término singular, puesto que no se puede emplear en plural, como queda dicho (a. 3). Luego, puesto que denota la esencia, parece tomarse por esencia, y no por persona.

2.º El término puesto en el sujeto no es restringido en su significación por el término, que figura en el predicado, y sí solo en cuanto al tiempo *determinado* por su consignificación (3). Es así que, cuando yo digo « Dios crea », el nombre Dios se toma (ó supone) por la esencia. Luego, al decirse « Dios ha engendrado », la palabra *Dios* no puede en virtud del predicado nocional representar (ó suponer) á una persona.

3.º Si es exacto que Dios ha engendrado, porque el Padre engendra; será igualmente verdad que Dios no engendra, por la razón de que el Hijo no engendra. Luego hay un Dios que engendra, y un Dios que no engendra; y por consiguiente parece que hay dos Dioses.

4.º Si Dios ha engendrado á Dios, ó

ha engendrado á sí mismo Dios, ó ha engendrado á otro Dios. No se ha engendrado á sí mismo; porque, según San Agustín (*De Trin. l. 1, c. 1*), « no hay » cosa, que se engendre á sí misma »; ni tampoco á otro Dios, puesto que no hay más que un solo Dios. Luego esta proposición « Dios ha engendrado á Dios », es falsa.

5.º Si Dios ha engendrado á Dios, este Dios engendrado ó es el mismo Dios Padre; ó es un Dios, que no es Dios Padre. Si este Dios es el Padre; síguese que Dios Padre ha sido engendrado: si este Dios no es el Dios Padre; hay un Dios, que no es el Dios Padre: lo cual es falso. Luego no se puede decir que Dios ha engendrado á Dios.

Por el contrario, se dice en el Símbolo (4): *Dios de Dios (Deum de Deo)*.

**Conclusion.** *Este nombre « Dios », que por razón del objeto por él significado representa la esencia divina, puede muy bien y con propiedad sustituir á la persona en virtud y según su modo de significar; designándose por él una, ó dos, ó todas tres personas: y lo propio puede decirse en general de los nombres esenciales concretos.*

Responderémos, que algunos han dicho que este nombre « Dios », y los á él semejantes, designa propiamente y por su naturaleza la esencia; pero que mediante algun adjunto nocional son apropiados á sustituir la persona. Esta opinión parece fundada sobre la consideración de la simplicidad divina, que exige que en Dios sea una sola y misma cosa quien tiene y lo que tiene; de suerte que el que tiene la

(1) Aunque los epígrafes de los artículos de esta Cuestión y principalmente desde este, no parece que tienen otra importancia que la de una cuestión de palabras; fijese bien el lector en la doctrina, que contienen, y comprenderá que es de suma importancia teológica. Concretándose por ahora á los nombres esenciales concretos, y entre ellos al nombre *Dios*, trata el Doctor Angélico de saber si ese nombre puede sustituirse por el de una ó más personas, ó estos sustituirse en vez del nombre Dios: luego puede considerarse este artículo como una defensa filosófico-teológica de las profesiones de fe de los Concilios 1.º de Nicea y 1.º de Constantinopla, en las cuales se decía: « Creemos en N. S. Jesucristo Hijo de Dios, nacido del (ex) Padre ántes de todos los siglos, Dios de Dios (*ex Deo*), luz de luz, Dios verdadero del verdadero Dios » etc.; entendiéndose que la proposición de denota origen, no simple propiedad ó pertenencia, como puede significar en nuestra lengua. Así entendido, el artículo es una refutación anticipada de la herejía de Calvino, á quien no hace mucho tiempo se imitaba en nuestra patria, diciendo con él que el misterio de la Trinidad era una *monserga. Pater, dimitte illis*.

Por suposición entienden los Escolásticos la posición de un

término en lugar de la cosa, de que se habla: es en toda propiedad lo que los matemáticos llaman *substitucion* de una cosa en vez de otra igual ó equivalente.

(2) Con respecto á la suposición lógica los nombres comunes significan inmediatamente la naturaleza ó esencia, y mediadamente los individuos; por el contrario los nombres singulares ó individuales significan inmediatamente el individuo ó supuesto, y mediadamente la naturaleza, que le es común con otros de su especie. Véase la prueba de la tesis y la respuesta al 2.º.

(3) « Sócrates era sabio, Sócrates es alabado, Sócrates será respetado », son tres proposiciones, en que el predicado es diverso; pero que en nada restringen al sujeto, el cual es el mismo en todas ellas: la única modificación, que el predicado pone en el sujeto, es la idea del tiempo, que entraña la cópula *era, es ó será*. Atiéndase además á que una cosa es *significar* y otra *consignificar*.

(4) En el Símbolo, que emplea la Iglesia en la Misa, donde se canta *Deum de Deo*, aunque en el Concilio 1.º de Nicea se lee *Deum ex Deo*, como hemos dicho en la nota 1.º de esta misma página.

deidad, significado por el nombre «Dios», es la misma cosa que la deidad.

Pero para la propiedad de las locuciones no debe atenderse únicamente á la cosa significada, sino tambien al modo de significar. Así pues como la palabra «Dios» significa la esencia divina, como en el que la posee, del mismo modo que la palabra hombre significa la humanidad en determinado supuesto; otros han dicho con más acierto que *este nombre «Dios» segun su modo de significar puede con toda propiedad representar á una persona*; no de otro modo que la palabra «hombre». Hé aquí por qué unas veces este nombre «Dios» designa la esencia, por ejemplo, cuando se dice «Dios crea»; porque este predicado conviene al sujeto por razon de la forma significada, que es la Deidad: y otras representa persona, ya se entienda de una sola, como en la frase «Dios engendra»; ya de dos, como en esta otra, «Dios espira»; ya *en fin* de tres, cual sucede en el pasaje (1 Tim. 1, 17): *Al Rey de los siglos inmortal, invisible, á Dios solo honor y gloria* (1).

Al argumento 1.º diremos que, aunque este nombre «Dios» sea de la misma naturaleza que los términos singulares, en cuanto á no ser múltiple la forma por él significada; concurda tambien no obstante con los términos comunes, en que esta forma existe en varios supuestos: por cuya razon no es indispensable que siempre sustituya á la esencia, que por su contestura *etimológica* significa.

Al 2.º que esa objecion ataca á los que decian que el nombre «Dios» no admite natural suposicion por persona.

Al 3.º que, cuando el nombre «Dios» designa persona, se entiende de otra manera que la palabra «hombre»; por cuanto la forma significada por la palabra hombre, es decir, la humanidad está realmente dividida en supuestos diversos, siendo por lo mismo propio de esta pala-

bra suponer *per se* la persona, sin necesidad de aditamento alguno, que la determine á tal persona ó á tal otra en distinto supuesto. La unidad ó la comunidad de la naturaleza humana no existe en realidad, sino solo especulativamente (2); ni en consecuencia se designa por la palabra hombre la naturaleza humana en general, sino en virtud de la determinacion de algun adjunto: como cuando se dice, por ejemplo, «el hombre es una especie». Pero la forma significada por el nombre «Dios», es decir, la esencia divina es en realidad una y comun, y de consiguiente este nombre «Dios» representa de suyo (*per se*) á la naturaleza comun; y sin embargo mediante un adjunto es determinada á la sustitucion ó designacion de la persona.

Así, cuando se dice «Dios engendra», el acto nocional espresado en esta proposicion nos hace entender que la palabra «Dios» se coloca aquí en lugar de la persona del Padre: mas, si decimos «Dios no engendra», no hay adiccion alguna, que adjudique al nombre la representacion de la persona del Hijo, dándose á entender por esa falta de determinacion que la generacion repugna á la naturaleza divina (3); pero la proposicion vendría á ser verdadera desde el momento, en que un adjunto cualquiera concretase el nombre Dios á la designacion de la persona del Hijo, diciendo v. gr. «Dios engendrado no engendra». Y no se sigue de esto que hay un Dios que engendra, y un Dios que no engendra; miéntras no se añada algo determinativo de persona, como diciendo: «El Padre es Dios, que engendra, y el Hijo es Dios, que no engendra». No se puede deducir de lo dicho que hay muchos Dioses; puesto que, como queda espuesto (a. 3), el Padre y el Hijo son un solo Dios.

Al 4.º que es falsa esta proposicion, «el Padre se ha engendrado Dios» (*Pater genuit se Deum*): porque la palabra

(1) De un modo análogo decimos con diversas suposiciones *yo como, yo recuerdo, yo quiero, yo ando*, entendiéndose unas veces el cuerpo, otras el alma, ó algunas de sus potencias: y sin embargo á estas locuciones se da una gran importancia en la filosofía racionalista, y se las tiene por inútiles é intrincadas en la teología católica. *Cur tam raris?* Hace ya muchos siglos que respondió Tertuliano en su Apologético: porque, cuando las verdades, que entrañan nuestros dogmas, están en

los libros de los filósofos y poetas, son el apogeo del saber humano; pero, cuando esas mismas verdades están en nuestros libros, arguyen ignorancia y credulidad.

(2) Especulativamente ó segun nuestro modo de conocer, *secundum considerationem* ó segun nuestro modo de conocer, *secundum considerationem*: esto decisivo, para demostrar que Santo Tomás se colocó en un prudente término medio, al ventilar la cuestion sobre la existencia de los *universales*.

(3) Lo que desde luego es un absurdo.

*se*, siendo reflexiva (1), designa el mismo supuesto. Ni está en contradicción con esto lo que dice San Agustín (ad Maximum, epist. 66) que « Dios Padre ha engendrado á otro él (*Deus Pater genuit alterum se*): porque la palabra *se*, ó es ablativo, y la preposición significa que ha engendrado á otro distinto de él (*alterum à se*), (2) ó indica una simple relación, refiriéndose así á la identidad de naturaleza: sin embargo es una locución impropia ó enfática, cuyo sentido sería que ha engendrado á otro semejantísimo á sí mismo. Igualmente es falsa esta, « ha engendrado á otro Dios »: porque, aunque el Hijo sea distinto (*alius*) del Padre, como se ha dicho (C. 31, a. 2), no se debe decir que es otro Dios; pues se podría entender que el adjetivo otro afecta con su significación al sustantivo Dios, denotando así distinción de Deidad. Hay sin embargo quienes asienten á esta locución, « ha engendrado á otro Dios »; pero entendiendo la palabra otro sustantivamente, y uniéndole la palabra Dios por aposición, para interpretar « otro, que es Dios ». Pero esta manera de hablar es impropia (3), y se debe evitar, para no dar ocasión á error.

Al 5.º que es falsa esta proposición, « Dios ha engendrado á Dios, que es Dios Padre »; porque la palabra Padre unida por aposición á la palabra Dios restringe su significación, haciéndola designar la persona del Padre de tal suerte, que el sentido de la proposición es este: « ha engendrado á Dios, que es el mismo Padre »; y así el Padre sería engendrado, lo cual es falso: por consiguiente (4) es verdadera la negativa, « ha engendrado á Dios, que no es Dios Padre ». Pero, si

(1) *Reciprocum*, dice el texto; pero, hablando con propiedad, la palabra *es* en la locución, de que se trata, no es recíproca, sino reflexiva.

(2) En este caso el *alterum se* ó *alterum à se* pudiera traducirse literalmente *otro que él*; á diferencia del *otro él*, que es lo que designa lo sumo de la semejanza, de que se habla á continuación.

(3) La expresión sería impropia; porque, para que un adjetivo pueda tomarse en sentido de sustantivo, los gramáticos exigen que se le ponga en terminación neutra: y, de ser así, la palabra destruiría la unidad de esencia, según lo dicho C. 31, a. 2.

(4) De la falsedad de una proposición universal no se deduce la verdad de su contraria, porque ambas pueden ser falsas, como « todos los hombres son justos, ningún hombre es justo »; pero de la falsedad de una proposición particular sí se deduce la verdad de la particular opuesta, ó sea (como la llaman los lógicos) la *subcontraria*: en el texto se hace aplica-

la construcción no se entiende como afirmativa, sino que debe sobreentenderse algo interpuesto; entónces la afirmativa sería verdadera y la negativa falsa, debiendo interpretarse, « ha engendrado á Dios, el cual (*engendrado*) es Dios, el cual (*Dios*) es Padre »: pero esta explicación es violenta. Luego es preferible negar lisamente la afirmativa, y aceptar la negativa. Prepositivo ha dicho sin embargo que la proposición negativa es también falsa, como la afirmativa; porque el relativo *que* puede referirse en la afirmativa al supuesto, mientras que en la negativa se refiere á lo significado y al supuesto. Según esta interpretación el sentido de la afirmativa sería, que conviene á la persona del Hijo ser Dios Padre; y el de la negativa, que ser Dios Padre no solo no conviene á la persona del Hijo, sino que tampoco le conviene su divinidad (5). Mas esto parece repugnante á la razón; puesto que, según Aristóteles (*Perihem.* l. 2, c. últ.), « la cosa misma, que es objeto de la afirmación, puede serlo también de la negación » (6).

ARTÍCULO V. — Los nombres esenciales de significación abstracta pueden designar (ó suponer por) la persona? (7)

1.º Parece que los nombres esenciales tomados en abstracto pueden representar á una persona, de modo que sea verdadera esta proposición, « la esencia engendra la esencia ». Porque San Agustín dice (*De Trin.* l. 7, c. 1 y 2): « El Padre » y el Hijo son una sola sabiduría; porque » son una sola esencia, y en particular sabiduría de sabiduría, como esencia de » esencia ».

ción de esta segunda regla.

(5) Es decir, no le conviene al Hijo la divinidad del Padre; y por lo tanto no serían consustanciales.

(6) Para comprender que es cierto lo que dice Aristóteles, basta fijarse en dos proposiciones de esta forma: « algunos hombres son sabios, algunos hombres no son sabios »; las cuales afirman y niegan una misma cosa del mismo sujeto (en el modo de espresarnos), y ambas son sin embargo verdaderas. La demostración de Aristóteles en el lugar citado es más complicada, y creemos que está solo al alcance de las personas muy versadas en el estudio de la dialéctica.

En el texto se pone la cita según el sistema antiguo de los escolásticos, que descomponían el *Hermeneia* en dos libros: el segundo de estos comienza en el capítulo diez de la traducción de Azcárate, que presenta en un solo libro toda la doctrina del dicho tratado.

(7) El mismo Santo dice después á quién se propuso combatir en este artículo.

2.º Al ser nosotros engendrados ó disueltos, lo son los elementos, que hay en nosotros. Es así que el Hijo es engendrado: luego la esencia divina, que está en él, también es engendrada.

3.º Dios es la misma cosa que la esencia divina, como consta de lo dicho (C. 3, a. 3 y 4). Es así que esta proposición, « Dios engendra á Dios », es verdadera, conforme á lo dicho (a. 4). Luego lo es también esta otra, « la esencia engendra á la esencia ».

4.º Se puede poner en lugar de una cosa, lo que de ella se predica: es así que la esencia divina es Padre; luego la esencia puede suponer por la persona del Padre, y decirse que la esencia engendra.

5.º La esencia es una cosa, que engendra; puesto que es el Padre, que es el generador. Luego, si la esencia no engendra; será á la vez una cosa que engendra y que no engendra: lo cual es imposible.

6.º San Agustín dice (De Trin. l. 4, c. 20): « el Padre es el principio de toda la deidad ». Mas no es principio, sino engendrando ó espirando. Luego el Padre engendra ó espira la deidad.

Por el contrario, el mismo San Agustín dice (De Trin. l. 1, c. 1) que « no hay cosa, que se engendre á sí misma ». Pero, si la esencia engendra á la esencia, no engendra sino á sí misma; puesto que nada hay en Dios, que se distinga de la divina esencia. Luego la esencia no engendra á la esencia.

**Conclusion.** *Los nombres propios de las personas, por los que estas se distinguen entre sí, no pueden atribuirse á la esencia.*

Responderémos, que el Abad Joaquín cayó en el error acerca de esto, asegurando que, así como se dice, « Dios ha engendrado á Dios »; también puede decirse que la esencia ha engendrado á la esencia: teniendo en cuenta que en virtud de la divina simplicidad Dios no es otra cosa que la esencia divina. Mas en esto se engañó (1); porque, para juzgar de la verdad de una espresion, es preciso considerar, no solamente las cosas signi-

ficadas, sino también el modo de significar, según lo dicho (a. 4). Pero, aunque Dios es en realidad la misma cosa que la deidad, sin embargo estas dos palabras no tienen la una y la otra el mismo modo de significación: porque el nombre « Dios », significando la esencia divina como en la tiene, puede naturalmente y según su modo de significación convenir á la persona; y así lo que es propio de las personas puede por lo mismo predicarse del nombre « Dios »; y decirse que Dios es engendrado ó que engendra (a. 4); mas la palabra esencia no puede según su modo de significación designar á la persona, dado que significa la esencia como forma abstracta. Por lo cual lo que es propio de las personas y que las distingue entre sí, no se puede atribuir á la esencia; porque se establecería por esto en la esencia divina una distinción semejante á la que existe entre los supuestos.

Al argumento 1.º dirémos que, para espresar la unidad de la esencia y de la persona (2), los Santos Doctores han empleado algunas veces locuciones más espresivas y vigorosas, que lo que permitía la propiedad del lenguaje. Por esta razón no es conveniente propagar su uso, y sí más bien explicarlas, esponiendo los nombres abstractos por los concretos, ó aun por los nombres personales. Así, cuando se dice esencia de la esencia, ó sabiduría de la sabiduría; debe interpretarse que el Hijo, que es la esencia y la sabiduría, procede del Padre, que es también la esencia y la sabiduría. En estos nombres abstractos hay empero que observar cierto orden; puesto que los que se refieren á los actos, son más propios de las personas, porque los actos pertenecen á los supuestos. De aquí que las locuciones « naturaleza de la naturaleza, ó sabiduría de la sabiduría », son ménos impropias que esta, « esencia de la esencia ».

Al 2.º que en las criaturas el engendrado no recibe naturaleza, numéricamente la misma, que la que tiene el que engendra; sino otra distinta en número, la cual comienza á existir de nuevo en él por la generación, y que cesa de existir

(1) Contra el Abad Joaquín se estableció en el Concilio Lateranense 4.º la doctrina de que *Essentia non est generans, neque genita, neque procedens; sed est Pater, qui generat; Filius, qui gignitur; Spiritus Sanctus, qui procedit.* — M. C. G.

(2) En la controversia con los arrianos, á los cuales se trataba de convencer de que debía decirse que el Hijo era engendrado por el Padre; y no, como ellos pretendían, que era hecho (*genitum non factum*).



por la corrupcion: por lo cual es engendrado y se corrompe accidentalmente (1). Pero Dios engendrado recibe numéricamente la misma naturaleza del Padre, que engendra; y por esta razon la naturaleza divina no es engendrada en el Hijo, ni por sí misma, ni *per accidens*.

Al 3.º que, aunque Dios y la esencia divina son en realidad la misma cosa; sin embargo, por cuanto su modo de significacion difiere, conviene hablar de diverso modo del uno y de la otra.

Al 4.º que la esencia divina se predica del Padre por modo de identidad á causa de la simplicidad divina: mas no se sigue de esto que la palabra esencia pueda suponer por el Padre, porque estas dos palabras no tienen el mismo modo de significacion. El razonamiento sería aplicable en el caso, en que una cosa se predicase de otra, como lo universal de lo particular.

Al 5.º que hay entre los sustantivos y los adjetivos esta diferencia; que los sustantivos entrañan la idéa de un supuesto, y no así los adjetivos, que solo asocian al sustantivo la idéa por ellos significada: por lo que los filósofos dicen que los sustantivos suponen; mas los adjetivos no suponen, sino que copulan ó *enlazan*. Así pues los nombres sustantivos personales pueden predicarse de la esencia á causa de la identidad de la cosa; sin que se siga que una propiedad personal distinta determine la esencia, sino que se opondrá al supuesto espresado por un sustantivo. Pero los adjetivos nocionales y personales no pueden afirmarse de la esencia, sino adjuntos á un sustantivo: así no podemos decir que la esencia engendra; pero sí que la esencia es cosa, que engendra, ó Dios, que engendra, entendiendo por cosa y por Dios la persona, y no la esencia. No hay pues contradiccion en decir que la esencia es cosa, que engendra, y cosa, que no engendra; puesto que en la primera proposicion la palabra cosa está tomada por la persona, y en la segunda por la esencia.

Al 6.º que la deidad, en cuanto es una

en varios supuestos, tiene un cierto carácter de forma de nombre colectivo; en cuya conformidad, cuando se dice que el Padre es el principio de toda la deidad, se puede entender por esta la universalidad ó *conjunto* de las personas, en el sentido de que él mismo es principio de todas las personas divinas. Ni es necesario *para la exactitud de la frase* que él sea principio de sí mismo, al modo que se dice de un hombre del pueblo, que es el gobernador del pueblo entero, aunque él no lo sea de sí propio: ó bien, se puede decir que es el principio de toda la deidad, no porque él la engendre y la espire, sino porque la comunica por la generacion y la espiracion.

#### ARTÍCULO VI.—Las personas pueden predicarse de los nombres esenciales? (2)

1.º Parece que las personas no pueden predicarse de nombres esenciales concretos, diciéndose «Dios es las tres personas», ó «Dios es la Trinidad». En efecto: es falsa esta proposicion, «el hombre es todo hombre»; porque no puede ser verdadera respecto de ningun supuesto: pues ni Sócrates es todo hombre, ni lo es Platon, ni otro alguno. En el mismo caso se halla esta, «Dios es la Trinidad», que tampoco puede ser verdadera por parte de ninguno de los supuestos de la naturaleza divina; puesto que ni el Padre es la Trinidad, ni el Hijo es la Trinidad, ni lo es el Espíritu Santo. Luego esta proposicion «Dios es la Trinidad» es falsa.

2.º Las cosas inferiores no se dicen de las cosas superiores, sino como predicados accidentales: como cuando yo digo «el animal es hombre», hombre conviene al animal accidentalmente. Ahora bien: este nombre «Dios» es á las tres personas lo que una palabra comun es á las cosas de órden subalterno, como dice San Juan Damasceno (De Orth. fid. l. 3, c. 4). Parece pues que los nombres de personas no se pueden predicar del nombre de Dios, sino accidentalmente.

(1) Porque de suponer que la generacion y la corrupcion no son accidentales, se seguiría que la generacion es una creacion, y la corrupcion un aniquilamiento.

(2) Volvemos á hallar en las anotaciones del P. Capponi el nombre de Raimundo Lullio, calificando de herética su doc-

trina con respecto á este artículo, en donde se espelan aquellas palabras del Concilio 6.º de Constantinopla: «glorificamos á la Trinidad en la unidad y á la unidad en la Trinidad». Véase la pág. 325, nota 1.

Por el contrario, San Agustín dice (Serm. de fide, 3 in cœna Domini): « Creemos que un solo Dios es una sola » Trinidad de nombre divino ».

**Conclusion.** *Los nombres personales, así como los nocionales adjetivos, no se predicán de la esencia; pero sí los sustantivos, siendo de este modo igualmente verdaderas estas dos proposiciones: « la esencia es las tres personas », y « Dios es las tres personas ».*

Responderemos que, según lo dicho (a. 5), aunque ni los nombres personales ni los nocionales adjetivos pueden afirmarse de la esencia; pueden predicarse de ella los sustantivos, en virtud de la identidad real de la esencia y de la persona. Ahora bien: la esencia divina es no solamente la misma cosa en realidad que una persona, sino que las tres; por lo cual se puede afirmar de la esencia la una, dos y las tres personas, y decir: « la esencia es » Padre, é Hijo, y Espíritu Santo ». Y, como este nombre « Dios » tiene por sí poder sustituir á la palabra esencia (*quod supponat pro essentia*) como ya queda dicho (a. 4, al 3.º); siendo verdadera esta proposición « la esencia es las tres personas », lo será por consiguiente esta: « Dios es las tres personas ».

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra hombre puede por sí sustituir á la persona (a. 4); pero que solo significa la naturaleza en general, llevando unido algún adjunto: así que es falsa esta proposición « el hombre es todo hombre », porque no puede ser verdadera respecto de ningún supuesto. Pero el nombre « Dios » se toma en sí mismo por la esencia: por lo cual, aunque esta proposición, « Dios » es la Trinidad », no sea verdadera para ninguno de los supuestos de la naturaleza divina; lo es no obstante representando por Dios á la esencia: en lo cual no reparó sin duda Gilberto de la Porrée, que la negó (1).

Al 2.º que, cuando se dice « Dios ó la » esencia divina es Padre », esta afirma-

ción descansa sobre la identidad real, y no en la relación de inferior á superior; puesto que en Dios no hay universal y singular. Por consiguiente, como es verdadera por sí misma esta proposición, « el » Padre es Dios »; igualmente lo es por sí misma, y no por accidente, esta: « Dios » es Padre ».

**ARTÍCULO VII.** — *Los nombres esenciales pueden ser apropiados á las personas? (2)*

1.º Parece que los nombres esenciales no deben ser apropiados á las personas: porque es preciso evitar en órden á Dios todo lo que pueda inducir á error en la fe; pues, según San Gerónimo (3), « la » falta de esmero en el lenguaje puede » conducir á la herejía ». Ahora bien: apropiarse á una sola persona lo que es común á las tres, es aventurarse á riesgo de errar en la fe; porque se puede entender, ó que lo que se dice de una persona por apropiación, no conviene más que á ella sola; ó que le conviene más bien que á las demás. Luego los atributos esenciales no deben apropiarse á las personas.

2.º Los atributos esenciales designados en abstracto representan la esencia á modo de forma; pero una persona no es como la forma de otra persona, puesto que una forma no se distingue en el supuesto de aquello, de que es forma. Luego los atributos esenciales, y sobre todo significados en abstracto, no deben ser apropiados á las personas.

3.º Lo propio es ántes que lo apropiado; como que se entraña en su noción de apropiado. Los atributos esenciales son según nuestra manera de comprender ántes que las personas, como lo común es ántes que lo propio. Luego los atributos esenciales no deben ser apropiados á las personas.

Por el contrario, el Apóstol dice (1 Cor. 1, 24): *Predicamos á Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios.*

(1) Véase la C. 28, a. 2.

(2) Téngase cuidado de no confundir la palabra *proprios* con *apropiados*, que aquí vale tanto, según el Cardenal Cayetano, como *acomodados*. El P. Billuart ha explicado la diferencia en los términos siguientes: « *Apropiación* es la atribución de una propiedad esencial común á las tres personas; pero que se refiere á una sola, para manifestarla. De donde se deduce que una cosa es *lo propio* y otra *lo apropiado*. Se dice propio

» lo que se atribuye á una sola Persona, de suerte que no con- viene á otra; y se dice *apropiado* lo que, siendo común á toda la Trinidad, se atribuye sin embargo á una sola Persona, para darla á conocer ó designarla ». El artículo tiene gran importancia para la Hermenéutica sagrada. Ya se ha hablado de esto en otro lugar.

(3) Véase la pág. 298, nota 3, acerca de la autenticidad de las palabras de San Gerónimo.

**Conclusion.** *Ha sido conveniente, para dar mejor á conocer la enseñanza de la fe, que los nombres esenciales fuesen apropiados ó acomodados á las personas divinas, sea por vía de semejanza ó de desemejanza.*

**Responderémos, que para la clara es-**  
*posición de la fe ha sido conveniente apropiar á las personas los atributos esenciales.* Porque, aunque no se pueda demostrar por la razón la Trinidad de las personas, como ya se ha dicho (C. 32, a. 1); sin embargo es conveniente que se trate de esponer, utilizando al efecto nociones más obvias. Ahora bien: los atributos esenciales nos son racionalmente más conocidos que los propios de las personas; siendo indudable que por las criaturas, de las que tomamos nuestros conocimientos, podemos ciertamente llegar al conocimiento de los atributos esenciales, mas no á conocer por este medio las propiedades personales, segun lo dicho (ibid.). Así pues como nos servimos de la semejanza de vestigio ó de imágen, que encontramos en las criaturas, para formarnos y sugerir una idéa de las personas divinas; asimismo recurrimos á los atributos esenciales con el mismo propósito: y esta aplicacion de los atributos esenciales á la manifestacion de las personas es lo que llamamos *apropiacion*. Mas los atributos esenciales pueden hacernos conocer las personas divinas de dos maneras: por vía de semejanza, como lo que pertenece á la inteligencia es apropiado al Hijo, que procede por modo de concepto, como Verbo; y por vía de desemejanza, como el poder se apropia al Padre, segun dice San Agustín, con la mira de que, siendo entre nosotros los padres ordinariamente débiles á causa de su ancianidad, no se suponga en Dios algo parecido á esa debilidad (1).

Al argumento 1.º dirémos, que los

atributos esenciales no son apropiados á las personas, como si les fueran propios; sino para mejor dar á conocer las personas por semejanzas ó desemejanzas, conforme á lo espuesto. No hay pues en esto peligro de error en la fe, y sí por el contrario declaracion más explícita de la verdad.

Al 2.º que, si los atributos esenciales se apropiasen á las personas, de suerte que les fuesen propios; se seguiría que una persona sería como la forma de la otra: cosa que rechaza San Agustín, demostrando (De Trin. l. 6, c. 2) que « el » Padre no es sabio con la sabiduría, que » él ha engendrado, como si solo el Hijo » fuese la sabiduría, y pudiera así decirse » que solamente son sabiduría el Padre y » el Hijo en conjunto, no el Padre ni el » Hijo; sino que el Hijo es llamado la » sabiduría del Padre, porque es la sabi- » duría procedente del Padre, que es » también la sabiduría ». Cada uno es pues por sí la sabiduría, y los dos juntos son una sola y misma sabiduría. Por consiguiente el Padre no es sabio por la sabiduría, que él ha engendrado; sino por la sabiduría, que es su esencia.

Al 3.º que, aunque el atributo esencial es por su propia naturaleza anterior á la persona, segun nuestro modo de entender; nada impide sin embargo que en su concepto de apropiado sea posterior al atributo propio de la persona: así el color es posterior al cuerpo, como cuerpo; y es no obstante naturalmente anterior al cuerpo blanco bajo este aspecto de blanco.

#### ARTÍCULO VIII. — ¿Los doctores sagrados han atribuido convenientemente á las personas los nombres esenciales? (3).

1.º Parece que los sagrados doctores han atribuido inconvenientemente á las

(1) Como observa el P. Nicolai, también al apropiarse la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo, puede decirse que es por vía de desemejanza, en cuanto que dentro del orden humano los hijos carecen de la sabiduría, y la palabra espíritu entraña una idéa de fuerza ó energía, no solo en el idioma latino, sino aun en el castellano, como sucede en estas ó parecidas locuciones: fulano no tiene espíritu, espíritu de vino, etc.

(2) Contra Pedro Abelardo, quien segun San Bernardo (Ep. 199 ad Innoc. II) pretendía, en contra de lo que se halla espresamente consignado en las Escrituras, que la potencia no era con respecto al Padre apropiada, sino propia; y propia

también la sabiduría con respecto al Hijo y la bondad con respecto al Espíritu Santo. No acertamos á explicarnos cómo Drioux, que tan literalmente extracta ó copia las anotaciones del P. Capponi, se separa de él en las citas de la Sagrada Escritura, que confirman el lenguaje de los Doctores de la Iglesia. Si el objeto es hacer ver que los nombres de potencia, sabiduría y bondad no son propios sino apropiados, ¿á qué conduce el alegar pasajes bíblicos, que atribuyen dichos nombres á las personas, con respecto á las cuales se consideran apropiados? El P. Capponi estuvo más en lo cierto: porque un texto solo, que hubiese, en que se atribuyera al Hijo el poder ó la potencia, sería suficiente, para demostrar que el poder no es

personas los nombres esenciales : porque San Hilario (De Trin. l. 2) dice que «la eternidad está en el Padre, la especie en la imagen, y el uso en el don». Por estas palabras designa tres nombres propios de personas, á saber el nombre de Padre; el nombre de imagen, que es propio del Hijo, segun lo dicho (C. 35, a. 2); y el nombre de dádiva ó don, propio del Espíritu Santo, segun lo dicho (C. 38, a. 2): y usa tambien tres apropiados, pues apropia la eternidad al Padre, la especie al Hijo, y el uso al Espíritu Santo. Todo esto parece contrario á la razon; porque la eternidad importa duracion del ser, la especie es principio del ser, y el uso parece pertenecer á la operacion. Mas no encontramos que la esencia y la operacion hayan sido apropiadas á persona alguna. Luego parecen serlo inconvenientemente los indicados atributos.

2.º San Agustin dice (De doct. christ. l. 1, c. 5): «En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, y en el Espíritu Santo la concordia de la igualdad y la unidad». Tambien esto parece inconveniente: porque una persona no es denominada formalmente por aquello, que se apropia á otra; pues el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, segun lo dicho (C. 37, a. 2, al 1.º). Pero, como allí mismo se añade, todas estas tres cosas son una sola por el Padre, todas iguales por el Hijo, y unidas todas entre sí por el Espíritu Santo. Luego no es conveniente apropiarlas á las personas.

3.º Asimismo segun San Agustin se atribuye el poder al Padre, la sabiduría al Hijo, y la bondad al Espíritu Santo: y parece que en esto hay tambien inconveniente; porque la virtud pertenece al poder, y la virtud se halla apropiada al Hijo en este pasaje (1 Cor 1, 24): *Cristo, virtud de Dios*; y tambien al Espíritu Santo (Luc. 6. 19): *Salía virtud de Él, y sanaba á todos*. Luego el poder no debe apropiarse al Padre.

atributo propio, sino apropiado, del Padre. El mismo argumento puede hacerse respecto de las otras Personas. Por lo demas, como la traduccion no se ha hecho con el fin de ilustrar á los teólogos, que pueden y deben estudiar la *Suma* en el original latino, sino para ponerla al alcance de las personas poco versadas en el idioma del Lacio, y en los estudios teológicos; nos abstenemos, como venimos haciéndolo desde un principio, de crearles nuevas dificultades con la acumulacion

4.º San Agustin dice tambien (De Trin. l. 6, c. 10): «No se debe entender de una manera confusa lo que dice el Apóstol: *De él y por él y en él mismo*, diciendo de él por el Padre, por él respecto del Hijo, y en él por el Espíritu Santo». Mas parece habló inconvenientemente; porque, al decir en él, parece designar la causa final, que es la primera de las causas. Luego este carácter de causa debería apropiarse al Padre, que es principio sin principio.

5.º Se encuentra tambien la verdad apropiada al Hijo en este pasaje (Joan. 14, 6): *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Igualmente se le llama libro de la vida (Psal. 39, 9): *En la cabeza del libro está escrito de mí*, esto es (Glos. ord.), «en el Padre, que es mi cabeza» (1). Tambien se ha apropiado al Hijo *el que es*: porque á proposito de estas palabras (Is. 65, 1): *Vedme á una nacion*, dice la glosa (interl.), «habla el Hijo, que ha dicho á Moisés: *Yo soy el que soy*». Mas parece que estos atributos son propios del Hijo, y no apropiados. En efecto: San Agustin dice (De Vera relig. c. 36): «La verdad es la semejanza perfecta del principio sin desemejanza alguna»: y segun esto parece convenir propriamente al Hijo, que tiene principio: asimismo libro de la vida parece ser alguna cosa propia, pues significa ente, que procede de otro; porque todo libro es escrito por alguno: y aún esta misma locucion *el que es*, parece propia del Hijo; toda vez que que, si, al decirse á Moisés, *Yo soy el que soy*, habla la Trinidad, podía decir Moisés: «el que es Padre é Hijo y Espíritu Santo me ha enviado á vosotros». Luego podía tambien despues decir, «el que es Padre é Hijo y Espíritu Santo me ha enviado á vosotros, designando á determinada persona». Pero esto es falso; porque ninguna persona es Padre é Hijo y Espíritu Santo. Luego no puede ser comun á la Trinidad, y es por consiguiente propia del Hijo (2).

de citas bíblicas, con tanta mayor razon, cuanto que en el texto se aducen las necesarias.

(1) El comentario pertenece á Beda, y el del texto siguiente á San Gerónimo. P. Nicolai.

(2) No se citan argumentos en contrario, porque en la misma enumeracion de los Doctores de la Iglesia va envuelta una contrariedad, que Santo Tomás demuestra que es solo aparente.

**Conclusion.** [1] *Si se considera á Dios segun su ser en absoluto, se apropia al Padre la eternidad, al Hijo la especie, y al Espíritu Santo el uso.* [2] *Considerado como único, se apropia la unidad al Padre, la igualdad al Hijo y la correlacion ó conexión al Espíritu Santo.* [3] *En cuanto tiene virtud suficiente para obrar, se apropia el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo.* [4] *Bajo el concepto relativo de Dios con sus efectos, al Padre se apropia la locución de quien (à quo), al Hijo por quien (per quem), y al Espíritu Santo en quien (in quo) (1).*

Responderémos, que nuestra inteligencia, que es conducida como de la mano por las criaturas al conocimiento de Dios, debe considerarle segun el modo, que observa en las criaturas. En la observacion de alguna criatura nos ocurren por su órden cuatro consideraciones: 1.<sup>a</sup> en absoluto, en cuanto es cierto ente; 2.<sup>a</sup> en cuanto es una; 3.<sup>a</sup> segun que tiene una virtud activa ó causal; 4.<sup>a</sup> por relacion á sus efectos. Igualmente podemos considerar á Dios bajo estos cuatro aspectos: 1.<sup>o</sup> Considerado en absoluto segun su ser, debemos aceptar la apropiacion de San Hilario de la eternidad al Padre, de la especie al Hijo, y del uso al Espíritu Santo. Porque la eternidad, en tanto que significa el ser, que no ha tenido principio, parece propiedad del Padre, que es principio sin principio. La especie ó belleza tienen visos de propiedad del Hijo; porque para la belleza se requieren tres cosas: la integridad ó perfeccion, puesto que lo incompleto es por lo mismo deforme; la debida proporcion ó correspondencia; y por último la claridad; pues las cosas, que tienen un color brillante, son reputadas como bellas (2). Así la integridad se asemeja á una de las propiedades del Hijo, que consiste en tener

en sí verdadera y perfectamente la naturaleza del Padre. San Agustin insinúa este pensamiento, cuando dice (De Trin. l. 6, c. 6): «allí (en el Hijo) hay vida » soberana y perfecta, etc.». La proporcion adecuada concuerda tambien con una propiedad del Hijo, que consiste en ser la imágen espresa del Padre. Así decimos hermosa una imágen, que representa perfectamente al objeto, aunque sea feo: lo que tambien ha indicado San Agustin (ibid.), al decir del Hijo: «donde » hay tan gran conveniencia y perfecta » igualdad, etc.». En cuanto á la claridad tambien parece propia del Hijo como Verbo, puesto que es la luz y el esplendor de la inteligencia, segun dice San Juan Damasceno (De fide orth. l. 3, c. 3); y espone igualmente San Agustin (ibid.), diciendo que «como Verbo perfecto, á » quien nada falta, y cierto arte del Dios » omnipotente, etc.».

El uso por su parte tiene analogía con las propiedades del Espíritu Santo, tomando la palabra uso en un sentido lato, y en cuanto en la idéa de usarse se comprende tambien la de disfrutar; dado que usar es tomar algo á disposicion de la voluntad, y disfrutar es usar con goce, segun San Agustin (De Trin. l. 10). El uso pues, por el cual el Padre y el Hijo disfrutaban recíprocamente uno de otro, conviene con lo que es propio del Epíritu Santo, en tanto que es amor: esto es lo que San Agustin (De Trin. l. 6, c. 10) dice; «aquel amor, delectacion, felicidad, beatitud, es llamado por aquel » (San Hilario) uso ».

El uso mismo, de que nosotros gozamos, tiene semejanza con lo que es propio del Espíritu Santo, en cuanto es don; lo que asimismo indica San Agustin (ibid.): «En la Trinidad el Espíritu » Santo es la suavidad del que engendra » y del engendrado, que nos inunda á » nosotros ó á las criaturas con una liberalidad y una abundancia magníficas ». Se ve en esto, porqué la eternidad, la especie y el uso son atribuidos ó apropiados á las personas divinas; y no lo son la

(1) El P. Médicis da á la conclusion esta otra forma, que nosotros, para evitar repeticiones, presentamos condensada con toda claridad y concision en el siguiente cuadro analitico:

ATRIBUTOS APROPIADOS

| CON RESPECTO Á            | PADRE,     | HIJO,      | ESP.-STO. |
|---------------------------|------------|------------|-----------|
| su entidad: . . . . .     | eternidad, | belleza,   | uso.      |
| concepto de uno: . . . .  | unidad,    | igualdad,  | conexion. |
| virtud operativa: . . . . | poder,     | sabiduria, | bondad.   |
| las criaturas: . . . . .  | ex quo,    | per quem,  | in quo.   |

(2) Véase la citada obra *La belleza y las Bellas Artes*, donde se da una teoria de lo bello más en armonía con los adelantos de la moderna ciencia, pero aprovechando los abundantes materiales, que se hallan dispersos en las obras de los Santos Padres.

esencia ó la operacion, porque estas, en razon de que son comunes á las tres personas, nada tienen de semejanza con lo que les es propio ó peculiar (1).

2.º Se puede considerar á Dios del segundo modo, como siendo uno solo. Bajo este punto de vista San Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 15) *apropia la unidad al Padre, la igualdad al Hijo y la concordia ó la conexion al Espíritu Santo*: y es evidente que estas tres cosas implican la unidad, si bien bajo diferentes aspectos. En efecto: la *unidad* considerada en absoluto nada presupone; por cuya razon es apropiada al Padre, que no presupone persona alguna, siendo él principio sin principio. La *igualdad* implica la *unidad* en relacion á otro, pues igual es lo que tiene la misma cantidad que otro; y por este motivo la *igualdad* se apropia al Hijo, que es principio derivado de principio. La *conexion* implica la *unidad* de dos seres; por lo que se apropia al Espíritu Santo, que procede de dos: y en este sentido se pueden interpretar estas palabras de San Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 5): « todos tres » son uno por el Padre, iguales por el » Hijo, y conexos por el Espíritu Santo » to »; puesto que es bien notorio se atribuye á un ser lo que existe primitivamente en él, como se dice que todos los seres inferiores viven á causa del alma vegetativa, en la que se encuentra primordialmente la razon de la vida de los mismos. La *unidad* pues existe ante todo en la persona del Padre, áun prescindiendo de las otras personas por una abstraccion hipotética imposible (2): por lo tanto de él reciben las demas personas la *unidad*; pero sin que en él se conciba *igualdad*, una vez suprimidas las demas personas: la cual reaparece desde el momento, en que se considera coexistiendo con el Hijo. Hé aquí porqué se dice que todas son iguales á causa del Hijo: lo que no significa que el Hijo es el principio de la *igualdad* del Padre; sino que,

si este no fuese igual al Padre, no se podría decir del Padre que es igual; puesto que su *igualdad* se refiere primitivamente al Hijo. Y, si el Espíritu Santo es igual al Padre; es del Hijo, de quien toma su *igualdad*. Asimismo, si se hiciera abstraccion del Espíritu Santo, que es el nexo ó vínculo de las otras dos personas; no se podría concebir la *unidad* de conexion entre el Padre y el Hijo: por lo cual se dice que todos son conexos por el Espíritu Santo; dado que en el Espíritu Santo se halla la razon de conexion entre las divinas personas, y así es como por él podemos decir que el Padre y el Hijo son conexos.

3.º *Considerando á Dios en tercer lugar con suficiente virtud para obrar como causa, se apropian á las personas divinas el poder, la sabiduría, y la bondad*; apropiacion por desemejanza por parte de las personas divinas en sí mismas; y por razon de desemejanza respecto de las criaturas. El poder ó *potencia* tiene carácter de principio, y en tal concepto semejanza con el Padre celestial, que es el principio de toda la divinidad; al paso que de desemejanza á veces de lo que llamamos padre en el mundo, atendida la ancianidad. La *sabiduría* se asemeja al Hijo celestial como Verbo, que no es otra cosa que el concepto de la sabiduría; pero difiere del hijo terrenal, cuya idéa envuelve la de corta edad. La *bondad*, motivo y objeto del amor, se asemeja al Espíritu divino, que es amor; pero parece contraria al espíritu terrestre, que tiene algo de violento y de impetuoso, segun aquello de (Is. 25. 4): *el espíritu de los fuertes es como torbellino, que impele una pared*. La *virtud* empero es aplicada al Hijo y al Espíritu Santo, no en cuanto se dice *virtud* la *potencia* misma de una cosa, sino como suele á veces llamarse *virtud* lo que procede de esta *potencia*; como llamamos á un acto virtuoso *virtud* de algun agente (3).

4.º Considerado Dios relativamente á

(1) De donde se deduce que, para que un atributo pueda decirse apropiado, no basta, como enseña Billuart (pág. 332, nota 2), que sea comun á las tres personas; sino que debe existir alguna semejanza entre el atributo y lo que le es propio á la persona, á quien se ha de apropiar.

(2) *Per impossibilem*, dice simplemente el texto; pero para la traduccion se ha tenido en cuenta el sentido lógico de la expresion, que es como la interpreta el P. Nicolai.

(3) En castellano se conserva tambien esa doble significacion de la palabra *virtud*, como *fuertza* y como *hábito de obrar al bien* ó el mismo *acto bueno*. La locucion *en virtud de tal ó cual cosa* puede servir de ejemplo para la primera acepcion, que es la ménos usual de las dos; pero que tiene todo su vigor etimológico en la palabra *desvirtuar*, disminuir la *virtud*, la fuerza, la energía.

los efectos, se hace una cuarta *apropiación por medio de las tres locuciones (ex quo) de quien, (per quem) por quien, y en quien (in quo)* (1). La preposición de (*ex*) indica á veces cierta relacion de causa material, que no há lugar en Dios; pero otras designa relacion de causa eficiente, la cual compete á Dios en razon de su potencia activa: por lo cual se apropia al Padre, como la potencia misma. La preposición *per (por)* designa algunas veces la causa mediata, como cuando se dice que el artista trabaja por medio de su martillo; y la palabra *por* así entendida no siempre es apropiada, y puede ser más bien propia del Hijo, como en la expresion (Joan. 1, 3): *Todo ha sido hecho por él*; lo cual no quiere decir que el Hijo es el instrumento, sino que es principio emanado de otro principio. Otras veces denota relacion de forma, por la cual el agente opera, como decimos que el artífice trabaja por su arte: por consiguiente, como la sabiduría y el arte se apropia al Hijo, así tambien la expresion *por quien (per quem)*. La preposición *en (in)* designa con propiedad actitud de continente. Dios contiene las cosas de dos maneras: 1.<sup>a</sup> segun sus semejanzas, es decir, que las cosas están en Dios, en cuanto se hallan en su ciencia; en cuyo sentido la expresion *en quien (in quo)* ó *en él (in ipso)* es apropiada al Hijo: 2.<sup>a</sup> las contiene ademas, en tanto que las conserva por su bondad y las gobierna, dirigiéndolas al fin conveniente: y bajo este aspecto la locucion *en quien (in quo)* es apropiada al Espíritu Santo, como lo es la bondad misma.

No es conveniente apropiarse al Padre, principio sin principio, la nocion de causa final, bien que sea la primera de las causas: porque las personas divinas, de las que el Padre es el principio, no proceden como á fin, puesto que cada una de ellas es el último fin; sino por natural procesion, que más bien parece pertenecer á la razon de potencia natural.

Respecto de las otras dificultades ú objeciones dirémos que, perteneciendo la *verdad* al entendimiento, como queda dicho (C. 16, a. 1), se apropia al Hijo,

(1) Los krausistas han abusado lastimosamente de estas locuciones, al explicar de qué modo es Dios el fundamento de todo lo creado.

mas no es su nombre propio; porque la verdad puede ser considerada, segun que existe en la inteligencia, ó tal como está en el objeto: y de consiguiente, así como la inteligencia y el objeto tomados esencialmente son cosas esenciales, y no personales; así tambien la verdad: y la definicion aducida de San Agustin refiérese á la verdad, segun que es apropiada al Hijo.

El libro de la vida significa en efecto directamente la noticia, pero indirectamente la vida; pues, como se ha dicho (C. 24, a. 2), es el conocimiento, que Dios posee de aquellos, que habrán de obtener la vida eterna: por lo cual se apropia al Hijo, aunque la vida sea apropiada al Espíritu Santo, bajo el concepto de que la vida implica cierto movimiento interior, que tiene analogía con lo que es propio del Espíritu Santo, como amor. El estar escrito por otro no es de la esencia de un libro como libro, sino solamente como obra de arte; y por lo tanto no designa origen, ni es personal, sino que se apropia á la persona.

El nombre mismo «el que es» se apropia á la persona del Hijo, no segun su significacion propia, sino por razon de lo adjunto; por cuanto en las palabras de Dios á Moisés se prefiguraba la redencion del género humano, que ha sido realizada por el Hijo. Sin embargo la palabra *que ó el que*, tomada relativamente, se podría alguna vez referir á la persona del Hijo; y sería un nombre personal, como si se dijese, «el Hijo es el engendrado, que es»: así como es tambien personal la expresion «Dios engendrado»; si bien en su acepcion indefinida designa la esencia. Y, aunque el pronombre «ese (*iste*) ó este» parece referirse gramaticalmente á una persona determinada; los gramáticos sin embargo designan frecuentemente un objeto cualquiera por el demostrativo *esto (hoc)*, aun cuando por su naturaleza no sea persona; así decimos «esta piedra, este asno».

Podemos pues, gramaticalmente hablando, designar por el pronombre (*iste*) «este ó ese» la esencia divina en el sentido mismo, en que es significada y sustituida por el nombre Dios, segun estas palabras del Exodo (15, 2): *Este es mi Dios, y yo le glorificaré.*

## CUESTION XL.

### De las personas consideradas con respecto á las relaciones ó á las propiedades.

Hablaremos en la presente cuestion de las personas con respecto á las relaciones ó á las propiedades. Bajo este concepto se nos presentan cuatro dudas: 1.<sup>a</sup> Es lo mismo relacion que persona?—2.<sup>a</sup> Las relaciones distinguen y constituyen las personas?—3.<sup>a</sup> Abstraídas mentalmente las relaciones de las personas, permanecen distintas las hipóstasis?—4.<sup>a</sup> Las relaciones en el concepto intelectual presuponen los actos de las personas, ó recíprocamente?

#### ARTÍCULO I. — La relacion es lo mismo que la persona? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que en la Divinidad la relacion no es la misma cosa que la persona: porque, si dos cosas son idénticas; multiplicada una de ellas, la otra se multiplica tambien. Ahora bien: en una misma persona hay variás relaciones, como en la persona del Padre la paternidad y la espiracion comun; y hay tambien por otra parte para dos personas una sola relacion; pues la comun espiracion se halla en el Padre y en el Hijo. Luego la relacion no es la misma cosa que la persona.

2.<sup>o</sup> Segun Aristóteles (Phys. l. 4, test. 24), «ninguna cosa existe en ella misma»; y la relacion está en la persona, sin que se pueda decir que está en razon de su identidad, porque entónces estaría tambien en la esencia. Luego la relacion ó la propiedad no es en Dios la misma cosa que la persona.

3.<sup>o</sup> Cuando dos cosas son idénticas, lo que se dice de la una, se dice igualmente de la otra. Mas no todo lo que se dice de la persona, se dice de la propiedad; porque decimos que el Padre engendra, pero no decimos que la paternidad engendra.

Luego la propiedad no es en Dios la misma cosa que la persona.

Por el contrario, segun Boecio (lib. de hebdom.), «lo que es (*quod est*) y aquello, por lo cual es (*quo est*), no difieren en Dios. Es así que el Padre es Padre por la paternidad: por consiguiente el Padre es la misma cosa que la paternidad: y este mismo razonamiento prueba que las demas propiedades son la misma cosa que las personas respectivas.

Conclusion. *Es conveniente decir que las propiedades (ó las relaciones) están en las personas, y son las personas mismas.*

Responderémos, que respecto á este punto ha habido diferentes opiniones. Unos han dicho que las propiedades ni son las personas, ni están en las personas; fundados en el modo de significacion de las relaciones, que en verdad no designan como en algo (*in aliquo*), y sí más bien como á algo (*ut ad aliquid*). De aquí tomaron pretesto, para decir que las relaciones son asistentes, segun ya se ha manifestado (C. 28, a. 2). Mas, como la relacion, segun que es cierta cosa en la divinidad, es la misma esencia divina, y la esencia se identifica con la persona, como consta ya por lo dicho (C. 39, a. 1.<sup>o</sup>);

(1) Contra Gilberto de la Porrée, quien sostenia que las relaciones no eran las personas, ni estaban (*inerant*) en estas; y contra Prepositivo, á cuyo error alude el testo, cuando cita la C. 32, a. 2, por más que el P. Capponi no hace mencion de él en sus anotaciones, y sí el Cardenal Toledo en su preámbulo al artículo presente. De todos modos la Iglesia reprueba

implícitamente la doctrina contraria á la del Doctor angélico, cuando dice en el prefacio de la Trinidad: *Ut in essentia unitas, et in personis proprietates, et in maiestate adoretur æqualitas*; «para que sea adorada la unidad en la esencia, y la propiedad en las personas, y la igualdad en la majestad».



necesariamente la relacion es (1) lo mismo que la persona. Otros en consideracion á esta identidad dijeron que las propiedades eran ciertamente las personas, pero que no estaban en las personas; porque no admitian propiedades en la divinidad, sino como fórmulas de lenguaje, segun queda ántes dicho (C. 32, a. 2). Pero nosotros hemos demostrado (ibid.) que es preciso admitir propiedades en la divinidad; y estas propiedades se designan en abstracto á modo de formas de las personas. Siendo pues propio de la naturaleza de la forma existir en aquello, de que es forma; *se debe afirmar que las propiedades están en las personas, y que son sin embargo las mismas personas*: de igual manera que decimos que la esencia está en Dios, no obstante que es Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que la persona y la propiedad son en realidad una misma cosa, pero que que difieren racionalmente: no es pues necesario que, multiplicándose la una, se multiplique la otra igualmente. Sin embargo es de notar que en razon de la simplicidad divina se considera en Dios una doble identidad real de cosas, que difieren en los seres creados. En cuanto pues la simplicidad divina escluye composicion de forma y materia, síguese que en la divinidad lo mismo es lo abstracto que lo concreto, como la deidad y Dios; y en cuanto escluye composicion del sujeto y del accidente, dedúcese que todo lo que se atribuye á Dios, es su esencia: por cuya razon la sabiduría y la virtud son una misma cosa en Dios, porque ambos atributos son la divina esencia. Segun esta doble razon de identidad la propiedad en Dios se identifica con la persona; puesto que las propiedades personales, son una misma cosa con las personas, bajo el mismo aspecto que lo abstracto se identifica con lo concreto, porque son las mismas personas subsistentes: así la paternidad es el Padre mismo, la filiacion el Hijo, y la procesion el Espíritu Santo. En cuanto á las propiedades no personales, son una misma cosa con las personas, segun la otra razon

de identidad, en virtud de la cual todo lo que se atribuye á Dios es su esencia. Así la espiracion comun es una misma cosa con la persona del Padre y con la del Hijo, no porque sea una persona subsistente por sí; sino porque, así como la esencia es una misma en las dos personas, igualmente es única la propiedad, como se ha dicho (C. 30, a. 2.)

Al 2.º que se dice que las propiedades están en la esencia únicamente por modo de identidad; pero en las personas se dice están por modo de identidad, no solo segun la realidad, sino tambien en cuanto al modo de significar, como la forma está en el supuesto: por lo cual las propiedades determinan y distinguen las personas, pero no la esencia.

Al 3.º que los participios y los verbos nocionales significan actos nocionales; y los actos pertenecen á los supuestos. Mas las propiedades no significan como supuestos, sino como formas de supuestos: por lo cual este modo de significar no permite que los participios y los verbos nocionales se prediquen de las propiedades.

#### ARTÍCULO II. — *Se distinguen las personas por las relaciones?* (2)

1.º Parece que las personas no se distinguen por las relaciones: porque los seres simples se distinguen por sí mismos; pero las personas son eminentemente simples. Luego se distinguen por sí mismas, y no por las relaciones.

2.º Ninguna forma se distingue sino segun su género; pues lo blanco no se distingue de lo negro sino segun la cualidad. Es así que la hipóstasi significa individuo en el género de sustancia. Luego las hipóstasis no pueden distinguirse por sus relaciones.

3.º Lo absoluto es anterior á lo relativo: la primera distincion es la de las personas divinas; luego las personas divinas no se distinguen por las relaciones.

4.º Lo que presupone distincion, no puede ser el primer principio de esta. Es

(1) Algunas ediciones, que vió el P. Rubens, añadian en este sitio la palabra *tunc*, entonces: suponemos que sería, para hacer notar que no siempre la relacion es la persona, sino solamente en la divinidad; pero de todos modos el texto está claro, y poco ántes hace la misma salvedad.

Véase la pág. 263, nota 1, donde (á nuestro modo de ver)

figa el Cardenal Toledo el más seguro punto de vista en lo que atañe á las relaciones divinas.

(2) Se trata, dice el Cardenal Cayetano, no de saber si las relaciones constituyen un distintivo de las personas, cosa que tambien puede serlo el origen; sino del primer distintivo.

así que la relacion presupone distincion, puesto que figura en su definicion; porque lo esencial del relativo es referirse á otro ser. Luego la relacion no puede ser el principio primero de distincion en la divinidad.

Por el contrario, dice Boecio (De Trin.) que « la relacion es lo único, que » multiplica la Trinidad de las divinas » personas ».

**Conclusion.** *Las personas divinas ó las hipóstasis se distinguen por las relaciones, más bien que por el origen.*

Responderémos, que en toda pluralidad de seres, que tienen algo comun, es preciso indagar algo, que los distinga: así, puesto que las tres personas divinas tienen de comun la unidad de esencia; es menester buscar alguna cosa que las distinga entre sí, y que establezca su pluralidad. Ahora bien: en las personas divinas hay dos cosas, segun las cuales difieren, que son el origen y la relacion: estas dos cosas, si bien no difieren realmente, difieren sin embargo en cuanto al modo de significar; porque el origen se significa por modo de acto, como la generacion, y la relacion por modo de forma, como la paternidad.

Algunos, atendiendo á que la relacion es consecuencia del acto, han sostenido que en la divinidad las hipóstasis (1) se distinguen por el origen, de modo que digamos que el Padre se distingue del Hijo, en que aquel engendra y este es engendrado; y que las relaciones ó las propiedades manifiestan la distincion de las hipóstasis ó personas como consecuencias: á la manera que en las criaturas las propiedades manifiestan las distinciones de los individuos, que son producidas por los principios materiales. Pero esta opi-

nion no es sostenible por dos razones: 1.<sup>a</sup> Porque, para que dos cosas cualesquiera se conciban como distintas, es necesario que su distincion se conozca por algo intrínseco á una y otra, como en los seres creados ó por la materia ó por la forma. Mas el origen de una cosa no se significa como algo intrínseco; sino como cierto tránsito de una cosa ó á una cosa: como la generacion se significa á modo de cierto paso al ser engendrado, y como partiendo del que engendra. No es pues posible que el engendrado y el que engendra se distingan entre sí por la sola generacion; sino que es preciso reconocer tanto en el que engendra como en el engendrado aquello, que los distingue á uno de otro. Como en una persona divina no es dado concebir otra cosa que la esencia y la relacion ó la propiedad, y la esencia es comun á las tres; no queda otro medio de distinguirlas que las relaciones. 2.<sup>a</sup> La segunda razon es que en las personas divinas no se debe admitir una distincion, como si se partiese entre ellas alguna cosa, que les es comun; puesto que la esencia comun permanece indivisa. Es pues preciso que los principios mismos de distincion constituyan las cosas distintas: y así *las relaciones ó las propiedades distinguen ó constituyen las hipóstasis ó las personas*, en tanto que son las mismas personas subsistentes; como la paternidad es el Padre y la filiacion es el Hijo: por cuanto en la divinidad no difieren entre sí lo abstracto y lo concreto. Por otra parte el origen no puede por su naturaleza constituir una hipóstasi ó una persona; porque el origen en su significacion activa indica la idéa de procedimiento de una persona subsistente, y por consecuencia la presu-

(1) No comprendemos porqué algunos leen *no se distinguen*, en vez de se distinguen, llegando la gran edicion Romana hasta hacer la variante, sin anotar al márgen la opinion contraria. ¿Qué sentido puede entonces darse á la primera de las razones, que pone el Santo á continuacion? Viene á disipar toda duda lo que en el a. 3 se lee: « algunos dicen que las » hipóstasis no se distinguen en Dios por las relaciones, sino » solamente por el origen ». V. pág. 342, nota 2.

ADVERTENCIA DEL CENSOR. — La insercion ó supresion en el texto del adverbio *no*, puede ser un error material de imprenta. Sin embargo, para no suprimirlo en este lugar, millan estas razones: 1.<sup>a</sup> que existe en algunas ediciones; 2.<sup>a</sup> que parece exigirlo el contexto, pues en el *Respondeo* dice el Santo que en las personas divinas hay dos cosas, que las distinguen, el origen y la relacion: luego el *Quidam dixerunt*, suprimido el *no*, y quedando *se distinguen por el origen*, equivale

á lo mismo que afirma el Doctor A.; y así esto no forma opinion diferente de la suya, como se da á entender por el *Quidam...*; 3.<sup>a</sup> que, al omitirse el *no*, resulta confusion en el sentido. El Santo dice que el origen se significa *per modum actus*, y la relacion *per modum forme*: contra cuya asercion sostienen los de la opinion particular que las hipóstasis *in divinis* no se distinguen por el origen de tal modo, que pueda decirse que el Padre se distinga del Hijo, en cuanto aquel engendra y esto es engendrado; y que las relaciones ó propiedades manifiestan *consequenter* las distinciones de las hipóstasis y personas, etc. Véase, no obstante, la indicacion del a. 3, citada en la nota. — M. C. G.

Esta indicacion quedaria conciliada con la presente, suponiendo *nisi ántes ó notam* despues de *per*: « se distinguen por » *solo...*, ó *no se distinguen sino por...* — P. D.

pone: y en el sentido pasivo es significada como un nacimiento, y se indica como encaminándose á persona tambien subsistente, pero sin constituirla todavía.

*Es pues preferible decir que las personas ó las hipóstasis se distinguen por las relaciones, más bien que por el origen.* Porque, aunque se distinguen de estas dos maneras; sin embargo, anterior y más especialmente se distinguen por las relaciones, segun nuestra manera de entender (1). Así el nombre de Padre significa, no solamente la propiedad, sino tambien la hipóstasi; pero la palabra generador ó engendrado no designa sino la propiedad: porque el nombre de Padre significa la relacion distintiva y constitutiva de la hipóstasi; miéntras que los nombres generador y engendrado no denotan sino el origen, que no es distintivo ni constitutivo de la hipóstasi.

Al argumento 1.º dirémos, que las personas son las mismas relaciones subsistentes: no repugna pues á la simplicidad de las personas divinas que se distinguan por las relaciones.

Al 2.º que las personas divinas no se distinguen en el ser, en que subsisten, ni en alguna cosa absoluta; sino únicamente segun lo que tienen de relativo; por lo cual la relacion basta, para establecer la distincion entre ellas.

Al 3.º que, cuanto más anterior es la distincion, tanto más se acerca á la unidad; y por lo tanto debe ser la mínima: por consiguiente la distincion de las personas divinas debe tener por fundamento lo que ménos distingue, que es la relacion.

Al 4.º que la relacion presupone la distincion de supuestos, cuando es accidental; pero, si es subsistente, no la presupone, sino que la lleva consigo: porque, cuando se dice que es propio de la naturaleza de lo relativo el referirse á otra cosa; por esta otra cosa se entiende la correlativa, que no es anterior á él, sino que es coexistente por naturaleza.

(1) Ricardo de San Víctor y San Buenaventura opinan que es el origen el fundamento de la distincion de las personas divinas: en el Concilio de Florencia (sess. 25) hizo suyas Besarion las pruebas aducidas por Santo Tomás, para establecer que es preferible el distinguirlas por las relaciones. P. Nicolai.

### ARTÍCULO III. — *Abstraidas mentalmente de las personas las relaciones, ¿quedan todavía las hipóstasis?*

1.º Parece que, hecha abstraccion intelectual de las propiedades ó las relaciones, respecto de las personas, aún quedarían las hipóstasis: porque aquello, con lo que otra cosa se relaciona en virtud de una adición, se puede concebir sin la tal adición; como el hombre, que respecto del animal tiene de más el ser racional, se puede concebir como animal únicamente. Ahora bien: la persona resulta de cierta idéa añadida á la de hipóstasi; porque persona es «la hipóstasi distinguida por una propiedad perteneciente á la dignidad». Luego se puede abstraer de la persona su propiedad personal, sin que esta remocion afecte á la idéa de hipóstasi.

2.º No es la misma la razon, por la que el Padre es Padre, que aquella, por la que es alguien (2): porque, puesto que es Padre por la paternidad, si fuese alguno por la paternidad, seguiríase que el Hijo, en quien no hay paternidad, no sería alguno. Luego, haciendo abstraccion mental de la paternidad respecto del Padre, aún continuará siendo alguno, es decir, una hipóstasi; y en consecuencia, abstrayendo de la persona la propiedad, permanece la hipóstasi.

3.º Segun San Agustín (De Trin. l. 5, c. 6) «decir ingénito no es lo mismo que decir Padre; pues, aun cuando no hubiera engendrado al Hijo, ningun inconveniente habría en llamarle ingénito»; pero, si no engendrara al Hijo, no se podría decir que la paternidad estaba en él. Luego, prescindiendo de la paternidad, la hipóstasi del Padre permanece todavía en su concepto de ingénita.

Por el contrario, San Hilario dice (De Trin. l. 4): «El Hijo nada tiene, que no sea nacido». Es pues Hijo por su nacimiento; y por lo tanto, suprimida en él la filiacion, la hipóstasi del Hijo

(2) En el testo se lee *aliquis* y *aliquem* en todo este argumento; vale tanto sin embargo como el *aliquid* neutro, es decir, el *algo*, que va entrañado en toda sustancia segun Aristóteles (Categoría de sustancia en la *Metafisica*). P. Nicolai.

no subsiste más. Igual razonamiento puede emplearse respecto de las otras personas.

**Conclusion.** [1] *Haciendo abstraccion de las propiedades bajo el aspecto de lo universal y lo particular, solo queda en la mente la esencia comun sin la idea de hipóstasi del Padre: pero* [2] *si la abstraccion es á modo de forma y materia, y se hace de las propiedades no personales; subsiste aún el concepto de hipóstasis ó personas: concepto, que* [3] *desaparece, haciendo esta abstraccion formal de las propiedades personales.*

Responderémos, que hay dos clases de abstraccion mental: una, que consiste en abstraer lo universal de lo particular, como el animal del hombre; y otra, que abstráe la forma de la materia, como se abstráe la forma circular de todo objeto material ó sensible. La diferencia entre estas dos clases de abstraccion está en que por la primera no queda en la mente aquello, de que se hace tal abstraccion; pues, abstraída del hombre la diferencia racional, no permanece ya la idea del hombre, y sí sola la del animal: por el contrario, cuando se abstráe la forma de la materia, una y otra permanecen en el entendimiento; puesto que, abstrayendo del metal su forma de círculo, nos quedan en el espíritu la idea del círculo y del metal, como distintas la una de la otra. Aunque en la divinidad no hay realmente ni universal ni particular, como ni forma ni materia; sin embargo en cuanto al modo de significacion se encuentra en Dios alguna cosa semejante, y bajo este punto de vista dice San Juan Damasceno (De orth. fid. l. 3, c. 6) que «la » sustancia es lo que hay de comun, y la » hipóstasi lo que hay de particular » (1).

*Si pues se trata de la abstraccion segun lo universal y lo particular; abstraídas las propiedades, solo queda en la mente la esencia comun, y no la hipóstasi del Padre, que es como lo particular. Pero, si la abstraccion se verifica bajo el concepto de forma y materia; removidas así las propiedades no personales, subsiste aún la idea de las hipóstasis y de*

*las personas; abstrayendo, por ejemplo, mentalmente del Padre su noción de ingénito ó la de espirante, su hipóstasi ó su persona queda. Mas, si esta abstraccion mental y formal recae sobre la propiedad personal, el concepto de la hipóstasi se desvanecce. Porque no se consideran las propiedades personales sobreviniendo á las hipóstasis divinas como la forma á un sujeto preexistente; sino que llevan consigo sus supuestos, dado que son las mismas las personas subsistentes: así la paternidad es el Padre mismo. Hipóstasi significa en la divinidad alguna cosa distinta, puesto que la hipóstasi es una sustancia individual: y, como la relacion es lo que distingue las hipóstasis y las constituye, segun lo dicho (a. 2); resulta que, hecha abstraccion mental de las relaciones personales, las hipóstasis no permanecen.*

Algunos (2) empero (a. 2) sostienen que las hipóstasis en Dios no se distinguen por las relaciones, sino únicamente por el origen, de modo que el Padre es una hipóstasi, porque no procede de otro; y el Hijo lo es, porque procede de otro por generacion: mas las relaciones, que sobrevienen como propiedades pertenecientes á la dignidad, constituyen la razon de persona, por lo que se llaman personales. Haciendo pues abstraccion intelectual de estas relaciones; las hipóstasis quedan, pero no las personas.

Mas esto no puede ser así por dos razones: 1.<sup>a</sup> porque las relaciones distinguen y constituyen las hipóstasis, como se ha demostrado (a. 2); 2.<sup>a</sup> porque toda hipóstasi de naturaleza racional es persona, como se ve por la definicion de Boecio (De duab. natur.) que dice que «persona es una sustancia individual de » naturaleza racional»: por lo tanto, para que fuese hipóstasi, y no persona; sería menester abstraer de la naturaleza su racionalidad, mas no de la persona su propiedad.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que la persona no añade á la hipóstasi una propiedad distintiva en absoluto, sino distintiva con respecto á la dignidad; porque todo

(1) Ó sea: la esencia divina es á las personas lo que lo universal á lo particular; pero entendiéndose siempre que esta locucion es una analogía, que nos ayuda á imaginarnos á

nuestro modo el misterio de la Trinidad, sin darle más valor que el de la analogía.

(2) Los mismos *quidam* del a. 2 (V. pág. 340, nota 1).

esto debe tomarse en lugar de una sola diferencia (1). Ahora bien: la propiedad distintiva pertenece á la dignidad, segun que se considera subsistente en la naturaleza racional. Así pues, abstrayendo de la persona esta propiedad distintiva, la hipóstasi no permanece; pero subsistiría, suprimida la racionalidad de la naturaleza, puesto que tanto la persona como la hipóstasi es sustancia individual: por lo cual en la divinidad la relacion distintiva es exigida por la razon de una y otra.

Al 2.º que el Padre por su paternidad no es solamente Padre, sino que es persona, y que es quien (*et est quis*) ó hipóstasi: y no se sigue de esto, que el Hijo no sea quien ó hipóstasi, como tampoco se sigue que no sea persona.

Al 3.º que la intencion de San Agustín no fue decir que la hipóstasi del Padre quede como ingénita, abstraída la paternidad, como si la innascibilidad constituyese y distinguiese la hipóstasi del Padre; pues esto no puede ser así, dado que la idéa de ingénito nada pone, sino que se dice negativamente, como él mismo indica: y habla en general, por cuanto no todo ingénito es Padre. Por consiguiente, haciendo abstraccion de la paternidad, no queda en Dios la hipóstasi del Padre, segun se distingue de las otras personas; sino como distinta de las criaturas, segun lo interpretan los judíos.

#### ARTÍCULO IV. — Los actos nocionales se conciben ántes que las propiedades?

1.º Parece que el concepto de actos nocionales precede al de las propiedades; porque el Maestro de las Sentencias dice (l. 1, dist. 27) que «el Padre lo es siempre, porque siempre (2) engendró al » Hijo». Parece pues segun esto que la generacion mental por modo de entendimiento precede á la paternidad.

2.º Toda relacion presupone en el entendimiento aquello, sobre que se funda; como la igualdad presupone la cantidad. Es así que la paternidad es relacion fundada en una operacion, cual es la generacion. Luego tambien la paternidad presupone la generacion.

3.º Lo que la generacion activa es á la paternidad, eso es el nacimiento á la filiacion. La filiacion presupone el nacimiento, puesto que el hijo es hijo porque ha nacido. Luego la paternidad presupone igualmente la generacion.

Por el contrario: la generacion es operacion de la persona del Padre. Es así que la paternidad constituye la persona del Padre. Luego la paternidad es racionalmente anterior á la generacion.

Conclusion. [1] *Los orígenes en su aoepcion pasiva preceden naturalmente en absoluto (simpliciter) á las propiedades, áun personales, de las personas procedentes.* [2] *El origen activamente considerado es racionalmente anterior á la relacion no personal de la persona originaria.* [3] *La propiedad personal del Padre, como relacion, presupone intelectualmente el acto nocional.* [4] *La propiedad personal del Padre, como constitutiva de la persona, necesariamente se concibe anterior al acto nocional.*

Responderémos que, segun los que dicen que las propiedades no distinguen ni constituyen las hipóstasis, sino que las manifiestan ya distintas y constituidas, se debe afirmar absolutamente que las relaciones, segun nuestro modo de entender, subsiguen á los actos nocionales, pudiendo decirse absolutamente que el Padre lo es, porque engendra. Pero, suponiendo que en la divinidad las relaciones distinguen y constituyen las hipóstasis, conviene hacer distincion; porque el origen se significa en Dios *activa y pasivamente* (3): *activamente*, como la

(1) *Diferencia* en sentido lógico, como nota ó carácter, que añadido á una idéa la convierte en otra ménos general, ó quitada de esta la transforma en otra más general; como puede verse en el ejemplo, que se cita en la objeccion, *animal y racional*. Al decir el Santo que *todo esto* debe considerarse como una sola diferencia, dá á entender que, teniendo á la hipóstasi como una idéa más general que la de persona, la diferencia, que se añade á la hipóstasi para convertirla en persona, es todo esto: una propiedad distintiva, que pertenece á la dignidad, ó sea: Persona ó hipóstasi más una propiedad distintiva, que indique dignidad.

(2) En la gran edicion Romana se omite la palabra *stem-*

pre la segunda vez, que está en la cita. El Maestro de las Sentencias repito varias veces el pensamiento mismo, y todas ellas en la misma forma.

(3) Para la completa inteligencia de la doctrina, que va á esplanar el Santo, conviene tener reunidas bajo una clave fácil las distinciones, que en ella se establecen, y que el P. Múdiceis ha reducido á tres en esta forma: 1.ª Significacion activa y pasiva de la palabra *origen*, tratándose de Dios: se toma en significacion activa la generacion con respecto al Padre y la *espiracion comun* con respecto al Padre y al Hijo: en significacion pasiva se toma el nacimiento, que se atribuye al Hijo y la procesion al Espíritu Santo. 2.ª Las relaciones son

generacion se atribuye al Padre, y la espiracion, en su concepto de acto nocional, al Padre y al Hijo; *pasivamente*, como el nacimiento se atribuye al Hijo, y la procesion al Espíritu Santo: porque *los orígenes significados pasivamente preceden segun la mente en absoluto á las propiedades de las personas procedentes, incluso las personales*; toda vez que el origen pasivamente considerado se significa como tránsito á la persona constituida por la propiedad. Igualmente *en el sentido activo el origen es racionalmente anterior á la relacion de la persona, causa del origen, la cual no es personal*: así el acto nocional de la espiracion precede, segun nuestro modo de concebir, á la propiedad relativa innominada, comun al Padre y al Hijo.

Pero la propiedad personal del Padre puede considerarse de dos modos: en cuanto es relacion, y *en este concepto presupone ademas mentalmente el acto nocional*; porque la relacion, como tal, se funda sobre el acto: y como constitu-

tiva de la persona, *en cuyo concepto indispensablemente se concibe la relacion con prioridad al acto nocional*, como se concibe la persona agente con anterioridad á la accion.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando el Maestro de las Sentencias dice que «es »Padre, porque engendra», entiende este nombre Padre, en cuanto designa solamente la relacion, pero no en cuanto significa la persona subsistente. En este último caso se debería decir más bien que engendra, porque es Padre.

Al 2.º que esa objecion se funda sobre la paternidad considerada simplemente como relacion, pero no como constitutiva de la persona.

Al 3.º que el nacimiento es vía á la persona del Hijo; y por lo mismo precede, segun nuestro entender, á la filiacion, aún en cuanto es constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generacion activa se significa como á partir de la persona del Padre, por cuya razon presupone la propiedad personal del Padre.

---

personales ó no personales: las primeras convienen solamente á una persona, como la paternidad, la filiacion y la procesion; las segundas convienen á más de una persona, como

---

la espiracion comun, que conviene al Padre y al Hijo. 3.ª La Paternidad puede considerarse ó como relacion ó como constitutiva de la persona del Padre.

## CUESTION XLI.

### De las personas con relacion á los actos nocionales.

Pasarémos á tratar de las personas con respecto á los actos nocionales. A este propósito discutirémos seis puntos: 1.º Deben atribuirse á las personas actos nocionales?—2.º Son estos necesarios, ó voluntarios?—3.º Segun tales actos la persona procede de la nada, ó de algo?—4.º Puede decirse que hay en Dios *potencia* respecto á los actos nocionales?—5.º Qué significa esta *potencia*?—6.º Los actos nocionales pueden referirse como término á más de una persona?

#### ARTÍCULO I. — Deben atribuirse á las personas los actos nocionales?

1.º Parece que no se debe atribuir á las personas los actos nocionales: porque Boecio dice (lib. de Trin.) que « todos los géneros desde el momento, en que sirven de predicado á la divinidad, se transforman en la sustancia divina, á escepcion de los relativos ». Es así que la accion es uno de los diez géneros ó predicamentos (1). Luego, si se atribuye á Dios una accion; pertenecerá á su esencia, y no á la nocion.

2.º San Agustin dice (De Trin. 1. 5, c. 4 y 5): « Todo lo que se dice de Dios, ó se atribuye á la sustancia, ó á la relacion ». Pero todo lo que pertenece á la sustancia, se significa por atributos esenciales; y lo que pertenece á la relacion por los nombres de personas y los de propiedades. Luego fuera de estos no

(1) Téngase presente que sobre los diez predicamentos, que establecen los filósofos escolásticos, á saber: *Sustancia, Cantidad, Cualidad, Relacion, Accion, Pasion, Tiempo, Lugar, Situacion y Hábito*, advierte Santo Tomás que los cuatro primeros *sunt in subjectis*, y los seis restantes *circa illos*: que el primero ademas se predica *essentialiter*, los tres siguientes *accidentaliter*, y los restantes *per modum denominationis extrinsecas*.

M. C. G.

(2) En la C. 40, a. 2 queda dicho que la relacion puede más bien que el origen decirse fundamento de la distincion de las personas; pero esto no quiere decir que el origen no distinga á las mismas personas.

(3) Para saber apreciar debidamente la diferencia, que existe entre la *distincion por origen y por relacion*, no hay más que atender á que la 1.ª ó sea, por *origen*, no constituye persona; mientras que la 2.ª sí la constituye. Para comprender el cómo esto sucede, fijese la atencion en que el *origen* solo

deben atribuirse á las personas actos nocionales.

3.º La *accion* por su propia naturaleza supone *pasion* ó *pasividad*; pero en Dios no admitimos pasiones. Luego tampoco debemos suponer en él actos nocionales.

Por el contrario, dice San Agustin (Lib. de fide ad. Petr. c. 2): « Es ciertamente propio del Padre el haber engendrado al Hijo. » Es así que la generacion es un acto. Luego deben reconocerse en la divinidad actos nocionales.

**Conclusion.** *Es indispensable atribuir á las personas divinas actos nocionales, para significar el orden respectivo de origen.*

Responderémos, que en la distincion de las personas divinas interviene la nocion de origen (2): mas este no puede ser designado convenientemente sino por algunos actos; por lo cual *ha sido necesario atribuir á las personas actos nocionales, para significar su orden de origen* (3).

significa la *emanacion de una cosa de otra*, como el *principiado* emana del *principio*, y el *engendrado* del *generante*, etc.; mas la *relacion*, que es el *orden de uno á otro*, pone ó dice referencia entre dos extremos ó términos opuestos, que en el mero hecho de ser tales, el uno no puede ser realmente el otro. Así v. gr. el manantial y el arroyo, que de él se deriva, son distintos por razon de *origen*, puesto que cosa distinta es producir agua la fuente, y llevar agua el arroyo; pero el agua de ambos es la misma sin oposicion de extremos. Por el contrario, el padre y el hijo, que de él nace, son distintos por *relacion*: pues, si bien ambos se refieren mutuamente, sin embargo el *padre* es un término ó extremo opuesto al otro término ó extremo *hijo*; verificándose de este modo que la persona del uno sea realmente distinta de la persona del otro, ó lo que es igual, el que se constituyan dos personas realmente distintas. — M. C. G.

Al argumento 1.º diremos, que todo origen es designado por algun acto. Mas puede atribuirse á Dios el orden de origen bajo dos conceptos: 1.º en cuanto las criaturas proceden de él, y esto es comun á las tres personas; por lo cual las acciones, que se atribuyen á Dios, para designar esta procedencia de las criaturas de él, pertenecen á la esencia: 2.º segun que una persona procede de otra, de donde toman el nombre de nocionales los actos, que designan el orden de este origen; por cuanto las nociones de las personas son relaciones recíprocas entre ellas, como consta de lo dicho (C. 33, a. 3) (1).

Al 2.º que los actos nocionales difieren de las relaciones de las personas, en cuanto al modo de significar únicamente, siendo idénticas en realidad; por lo que dice el Maestro de las Sentencias (L. 1, dist. 26) que «llaman con otros nombres paternidad y filiación». Para evidenciarlo, debe considerarse que ante todo es menester conocer el origen de una cosa respecto de otra por el movimiento (2): porque, como la disposicion (3) de una cosa se modifica por el movimiento, es evidente que esto reconoce alguna causa; por lo cual la accion segun la acepcion primitiva de esta palabra implica origen del movimiento. Así pues como se llama pasion (*passio*) (4) el movimiento, en cuanto está en lo movable por otro; así se da el nombre de accion al origen del movimiento mismo, segun que empieza por otro y termina en lo que es movido. Segun esto, suprimiendo el movimiento, la accion no implica otra idéa, que la de orden de origen, en cuanto procede de alguna causa ó principio, para dirigirse al término producido por este principio. Por lo tanto, como en la divinidad no hay movimiento, la accion personal del que produce la persona no es otra cosa que la

habitud ó disposicion del principio con respecto á la persona, que de él emana: y estas habilidades son sin duda las mismas relaciones ó nociones. Mas, como no podemos hablar de las cosas divinas ó inteligibles, sino acomodándonos á las sensibles, de las cuales recibimos el conocimiento, y en las que las acciones y pasiones, en cuanto implican movimiento, son cosas distintas de las relaciones, que provienen de las acciones y pasiones; ha sido necesario designar por un lado las actitudes de las personas por modo de acto, y por otro separadamente á modo de relaciones: lo cual hace manifesto que son una misma cosa en realidad, difiriendo solo en el modo de significar.

Al 3.º que la accion impone de suyo pasion, por cuanto importa origen de movimiento: mas no es así como entendemos la accion en las personas divinas, en las que por lo mismo no suponemos pasiones; sino en el lenguaje gramatical, atendido el modo de significar, como atribuimos al Padre el engendrar y al Hijo el ser engendrado.

#### ARTÍCULO II. — Los actos nocionales son voluntarios? (5)

1.º Parece que los actos nocionales son voluntarios; porque San Hilario dice (lib. de Synod. can. 25): «El Padre no ha obedecido á una necesidad natural, engendrando al Hijo».

2.º San Pablo dice (Col. 1, 13): *nos trasladó al reino de su Hijo muy amado*. El amor pertenece á la voluntad. Luego el Hijo ha sido voluntariamente engendrado por el Padre.

3.º Nada más voluntario que el amor. Es así que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como amor. Luego procede voluntariamente.

4.º El Hijo procede por el entendi-

(1) Y por lo tanto puede decirse que los actos nocionales pertenecen, no á la categoría de accion, sino á la de relacion. Esta misma conclusion se desprende de lo que sigue en el testo.

(2) Véase la pág. 37, nota 2.

(3) Véase la pág. 26, nota 3.

(4) Los escolásticos usaban el término *passio* en dos diversos sentidos: unas veces como *accidente*, en virtud del cual un sujeto recibe actualmente el efecto de una causa, que obra sobre él, y en este sentido habla ahora el testo; y otras veces significaba «la alteracion sensible producida en una sustancia por una causa transeunte». En el primer sentido la *passio* es una categoría, en el segundo una especie de la categoría de cualidad (P. Cefarino, *Filosofía elemental*, t. 1, 50, ó el P. Zigliara

*Summa philosophica*, vol. 1, p. 25).

(5) Contra la herejía de Eunomio, que decia que el Hijo era menor que el Padre, discurriendo de esta manera: el Padre engendró al Hijo, ó queriendo, ó no; este segundo extremo no es admisible, porque entónces el Padre habrá experimentado una coaccion inesplicable; luego engendró queriendo, y por lo tanto el Hijo se encuentra en igual caso que todas las demas criaturas, como efectos que son libremente producidos por el poder divino. Una argumentacion parecida le llevaba á Eunomio á afirmar que el Espíritu Santo era menor que el Hijo. El Concilio 3.º de Toledo anatematiza la tal doctrina en su profesion de fe.



miento como Verbo; y todo verbo procede del que habla por voluntad. Luego el Hijo procede del Padre por voluntad, y no por naturaleza.

5.º Lo que no es voluntario, es necesario: si pues el Padre ha engendrado al Hijo no por voluntad, parece seguirse que lo ha engendrado por necesidad; lo que es contrario á lo que dice San Agustín (lib. ad Orosium, q. 7).

Por el contrario, San Agustín dice (ibid.) que «el Padre no ha engendrado al Hijo por voluntad ni por necesidad».

**Conclusion.** *Los actos nocionales no son voluntarios sino con voluntad concomitante (1): y así [1] el Padre ha engendrado al Hijo con voluntad solo concomitante; [2] no con voluntad en su concepto de principio, que es como ha producido las criaturas; y por último [3] ha engendrado al Hijo por naturaleza.*

Responderémos que, cuando se dice que una cosa es ó se hace por voluntad, esta proposición puede entenderse de dos maneras: 1.ª designando el ablativo una simple concomitancia, como yo puedo decir que soy hombre por mi voluntad, es decir, que yo quiero ser hombre (2); y en este sentido se puede decir, que el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad, como él por voluntad es Dios, por cuanto él quiere ser Dios y quiere engendrar al Hijo: 2.ª el ablativo puede importar ca-

rácter de principio, al modo que se dice que el obrero trabaja por voluntad, porque la voluntad es el principio de la obra: en este sentido se debe decir que Dios Padre no ha engendrado á su Hijo por voluntad; sino que por voluntad ha producido las criaturas. De aquí San Hilario dice (De Synod. can. 24) que «si alguno dice que el Hijo ha sido hecho por la voluntad de Dios, como una cualquiera de las criaturas; sea anatema». La razón de esto es, porque la voluntad y la naturaleza difieren respecto al modo de causar, en que la naturaleza obra con restricción á una sola cosa (*ad unum determinata est*); y no así la voluntad (3), porque el efecto es siempre semejante á la forma del agente, por cuyo medio obra (4). Ahora bien: es evidente que una cosa no puede tener sino una sola forma natural, en cuya virtud tiene existencia; por lo que cual ella es, tal es su efecto: mientras que la forma, por la cual la voluntad obra, no es solamente una, sino múltiple, y su multiplicidad está en razón de las diversas concepciones intelectuales; siendo consecuencia de esto que lo que se hace voluntariamente, no es tal, como es el agente, sino tal como él lo quiere y tal como lo concibe. La voluntad es pues el principio de las cosas, que pueden ser de una manera ó de otra (5), en tanto que la naturaleza es

(1) A continuación explica el texto lo que constituye la voluntad concomitante. En general la voluntad puede recibir los nombres de antecedente, concomitante ó consiguiente, según que antecede, acompaña ó sigue la voluntad á un acto.

(2) La locución es violenta en castellano, pero corresponde exactamente al latín del texto: *ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem*. Como el fin del ejemplo es aclarar el sentido de la expresión *mea voluntate*, desde luego podemos asegurar que nuestro idioma se presta menos que el latín á esta clase de anfibologías, determinando más los sustantivos mediante la proposición, que los acompaña. Traduciendo algo libremente, debería decirse: yo soy hombre por mi voluntad (y mejor, de mi voluntad), ó sea, estoy conforme en mi voluntad con ser hombre.

(3) La palabra *naturaleza* se toma en este pasaje como significando principio intrínseco del movimiento (C. 29, a. 1, al 4.º), ó, como dice el P. Ceferino, *actividad espontánea* (*Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 3, pág. 387). El mismo autor traduce un pasaje de las obras de Santo Tomás, cuya oportunidad en el caso presente es innegable. «La naturaleza y la voluntad están relacionadas entre sí, de tal manera que la voluntad es una especie de naturaleza, puesto que todo cuanto existe en el mundo es alguna naturaleza. Conviene generalmente á toda naturaleza criada el estar ordenada por Dios á algún bien, que apetece naturalmente. En conformidad á esto existe en la voluntad un apetito y deseo natural en orden á algún bien, que corresponde á su naturaleza: y luego además de esto posee la facultad de apetecer algo según su determinación propia y libre, y no por necesidad;

» lo cual le corresponde, en cuanto es voluntad. Así como hay cierto orden entre la naturaleza y la voluntad, así también existe determinado orden entre las cosas, que la voluntad apetece naturalmente, ó como naturaleza, y las que apetece determinándose á sí misma, ó como voluntad; y así como la naturaleza es como el fundamento de la voluntad, así también el bien apetecido naturalmente es el principio y el fundamento de la volición de los otros bienes. Entre los bienes, que el hombre desea ó busca, el fin es el principio y fundamento de los que se ordenan al fin; toda vez que las cosas, que se apetece para conseguir un fin, no se apetece sino por razón de este fin, que se intenta alcanzar. «... Jamás puede suceder que la voluntad quiera alguna cosa por coacción ó violentamente, por más que sea verdadero el decir que quiere alguna cosa necesariamente con necesidad de inclinación natural. (*Qq. disp. de Verit. C. 22, a. 5*)». Y añade después el P. Ceferino entre otras advertencias la siguiente: «Infiérese lo tercero, que la libertad propiamente dicha comienza, por decirlo así, en donde concluye la voluntad como naturaleza; ó mejor dicho, que la acción libre de la voluntad viene después de su acción necesaria: la primera se refiere á los medios, la segunda al último fin. La acción deliberada, la determinación libre, es la forma de la voluntad como voluntad; la acción necesaria, la de terminación *ad unum*, es la forma de la voluntad como naturaleza» (*Estudios filosóficos etc. ib.*).

(4) Véase la pág. 62, nota 2, para no dar al texto un sentido, que no tiene, pero que parece que la letra lo encierra.

(5) Por la diversidad de medios, que la voluntad puede elegir, para llegar á su fin.

el principio de las que no pueden ser sino de una sola manera determinada (1). Según esto lo que puede existir de esta ó de aquella manera, repugna de hecho á la naturaleza divina, y no puede convenir sino á las cosas creadas; puesto que Dios es por sí mismo el ser necesario, al paso que las criaturas han sido hechas de la nada. Hé aquí por qué los arrianos, proponiéndose preparar la consecuencia de que el Hijo es una criatura, dijeron que el Padre ha engendrado al Hijo por su voluntad, supuesto que la voluntad designa un principio. Nosotros empero afirmamos que *el Padre ha engendrado al Hijo, no por voluntad, sino por naturaleza*, en conformidad con lo que dice San Hilario (lib. de Synod.): «La voluntad de Dios ha dado la sustancia á todas las criaturas, pero el nacimiento perfecto de la sustancia impassible y no nacida ha dado al Hijo su naturaleza»: porque todo en la creación es, como Dios lo ha querido; mas el Hijo nacido de Dios subsiste tal, cual es Dios mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que el pasaje citado tiene por objeto combatir á los que escluyen la generación del Hijo áun la concomitancia de la voluntad del Padre, diciendo que lo había engendrado por naturaleza, sin que tuviese voluntad de engendrar; á la manera que nosotros padecemos en fuerza de la necesidad de nuestra naturaleza y contra nuestra voluntad muchas vicisitudes, como la muerte, la ancianidad, y otros defectos semejantes; lo cual es evidente por lo que el mismo San Hilario dice en el lugar citado: «El Padre no ha engendrado al Hijo, sin quererlo, como obligado ó forzado por una necesidad de su naturaleza y á despecho de su querer».

Al 2.º que el Apóstol nombra á Cristo *Hijo de la dilección de Dios*, para expresar la superabundancia infinita del amor de Dios á él; y no porque el amor

sea el principio de la generación del Hijo.

Al 3.º que también la voluntad, en cuanto es una naturaleza, quiere algo naturalmente (2): así la voluntad del hombre se dirige naturalmente á la suprema felicidad. Igualmente Dios se quiere y se ama naturalmente á sí mismo; pero respecto de los demás seres su voluntad es libre en preferir uno ú otro en cierto modo, según se ha dicho (C. 19, a. 3): mas el Espíritu Santo procede como amor, en tanto que Dios se ama á sí mismo. Procede pues naturalmente, aunque procede por modo de la voluntad.

Al 4.º que áun en las concepciones intelectuales hay referencia á los primeros principios, que se entienden naturalmente; y, como Dios se entiende naturalmente á sí mismo, bajo este aspecto la concepción del Verbo divino es natural.

Al 5.º que una cosa puede ser necesaria por sí misma ó por razón de otra, y en este último caso de dos modos: como por una causa agente y coactiva, en cuyo concepto se dice necesario lo que es violento; ó por una causa final, como se dice necesario algo, tratándose de lo conducente al fin, en cuanto sin ello no es asequible el fin, ó no puede obtenerse debidamente. De ninguno de estos modos es necesaria la generación divina; porque Dios no es por el fin, ni es susceptible de coacción. Se dice necesario *per se*, lo que no puede ménos de ser; así es necesario que exista Dios, y en este sentido lo es que el Padre engendre al Hijo.

### ARTÍCULO III.—Los actos nocionales provienen de algo? (3)

1.º Parece que los actos nocionales no proceden de algo: porque, si el Padre engendra de algo al Hijo, ó lo engendra de sí mismo, ó de alguna otra cosa. Si lo engendra de algún otro; puesto que aquello, de que algo se engendra, está en lo engendrado, síguese que hay en el

(1) Como el acto de querer la felicidad, que en el hombre es efecto de una inclinación natural, no de una libre elección. Véase la respuesta al 3.º

(2) Filosóficamente la *voluntad* puede considerarse de dos modos, á saber, *prout est natura* y *ut ratio*. Tomada en el primer sentido, es la propensión indeliberada ó intrínseca inclinación hácia un objeto; así la respiración, el movimiento de la sangre, etc., son en el hombre actos voluntarios. Por el contrario, la voluntad *ut ratio*, es una operación del alma racional, conocida y deliberada, por la cual propende á ni-

guna cosa, ó tiende á un fin, propuesto indiferentemente por el entendimiento: como el pasear ó dejar de pasear.

M. C. G.

(3) El sentido es, según el Cardenal Cayetano, averiguar si el Padre engendra al Hijo, procediendo este de la sustancia divina, ó de la nada. Calvino en los tiempos modernos y Arrio, Eunomio y Macedonio en los antiguos pretendían negar la consustancialidad del Verbo, terminantemente declarada como artículo de fe por el Concilio 1.º de Nicea.

Hijo alguna cosa estraña al Padre: lo cual es contrario á estas palabras de San Hilario (De Trin. l. 7): « Nada en ellas » es diverso ó estraño». Si el Padre engendra al Hijo de sí mismo; puesto que aquello, de que algo es engendrado, si es permanente, recibe su nocion de aquel, que es engendrado, como decimos que el hombre es blanco, porque el hombre continúa al pasar de blanco á no blanco; síguese ó que el Padre no sigue siéndolo, engendrado ya el Hijo; ó que el Padre es el Hijo: lo que es falso. Luego el Padre no engendra de algo al Hijo, sino de nada.

2.º Aquello, de que algo es engendrado, es principio del engendrado mismo. Si pues el Padre engendra al Hijo de su esencia ó naturaleza, síguese que la esencia ó naturaleza del Padre es el principio del Hijo (1): mas no principio material, puesto que en la divinidad nada hay de materia; por consiguiente es un principio como activo, á la manera que el que engendra es principio del engendrado: de donde resulta que la esencia engendra; lo cual ya queda refutado (C. 39, a. 3).

3.º Segun San Agustin (De Trin. l. 7, c. 6), « las tres personas no son de la » misma esencia, porque la esencia no es » otra cosa que la persona ». Es así que la persona del Hijo no es otra cosa que la esencia del Padre. Luego el Hijo no es de la esencia del Padre.

4.º Toda criatura proviene de la nada. El Hijo es llamado en las Santas Escrituras criatura; pues se lee (Eccli. 24, 5): *Yo salí de la boca del Altísimo, engendrada primero que ninguna criatura; y más adelante (v. 14): Desde el principio y ántes de los siglos fué creada.* Luego el Hijo no ha sido engendrado de otro, sino de la nada: igual objecion puede aducirse con respecto al Espíritu Santo, por lo que se dice (Zach. 12, 1): *Dijo el Señor, el que estiende el cielo y funda la tierra y forma el espíritu del hombre dentro de*

*él; y además (Amos; 14, 13) segun la version de los setenta: Yo el que formó los montes, y creó el espíritu (2).*

Por el contrario, San Agustin dice (lib. de Fide ad Petr. l. 1, c. 1): « Dios » Padre solo ha engendrado de su naturaleza y sin principio (*sine initio*) (3) » al Hijo igual á sí ».

**Conclusion.** *El Hijo de Dios no ha sido engendrado de la nada, sino de la sustancia del Padre: por consiguiente los actos nocionales necesariamente provienen de algo.*

**Responderémos,** que *el Hijo no es engendrado de la nada, sino de la sustancia del Padre.* Hemos demostrado anteriormente (C. 27, a. 2; y C. 33, a. 2 y 3) que hay en Dios verdadera y propia paternidad, filiacion y nacimiento. Ahora bien: entre la generacion verdadera, por la cual alguno procede como hijo, y la hechura de una obra hay esta diferencia: que el que hace algo, lo hace de materia exterior, como el carpintero hace de la madera un banco; pero el hombre engendra de sí mismo á su hijo. Mas, como el artífice creado hace algo de la materia; así Dios lo hace de la nada, segun se demostrará (C. 45, a. 1); no porque la nada se convierta en la sustancia del objeto (4), sino porque él mismo produce la sustancia toda entera, sin que se presuponga existente cosa alguna. Si pues el Hijo procediese del Padre, como existiendo de la nada; estaría con el Padre en la misma relacion que la obra con el artífice: por lo cual es evidente que no se podría, propiamente hablando, dar á esta procedencia el nombre de filiacion, sino solo por cierta analogía: de donde resulta que, si el Hijo de Dios procediese del Padre, como existiendo de la nada, no sería verdadera y propiamente Hijo; lo cual está en pugna con estas palabras (1 Joan. 5, 20): *Para que estemos en su verdadero Hijo Jesucristo.* Luego el verdadero Hijo de Dios no procede de la

(1) Recuérdese lo dicho, al hablar del origen: este da lugar á la emanacion, y esta al principio. El principio pues, no siendo más que aquello, que contiene la razon, por que una cosa es, ó más claro, aquello, que tiene en sí la razon del principiado, se aplica teológicamente al Padre, así como al Hijo se da el nombre de principiado: y esto es así, por motivo de que uno de otro se distingue, no en la esencia, sino en el modo de subsistir, mediando entre los dos una conexión necesaria; aunque el principio, segun nuestro modo de entender y por ra-

zon de orden, es anterior al principiado. Por tanto en Dios la esencia del Padre y del Hijo es una, sin embargo de que las subsistencias son distintas; pero racionalmente ántes concebimos la idea de Padre, que la del Hijo. — M. C. G.

(2) La Vulgata dice *ventum*, el viento.

(3) Esto es, sin tiempo. — M. C. G.

(4) Modo grosero de concebir la creacion, y sobre el cual descansan las objeciones vulgares contra semejante dogma.

nada, ni ha sido hecho, sino precisamente engendrado.

Si por otra parte hay algunos seres hechos por Dios de la nada, que se llaman hijos de Dios; este nombre será metafórico en virtud de alguna semejanza con el que es verdaderamente Hijo. Así, en cuanto es un solo Hijo de Dios verdadero y natural, se dice Unigénito; segun aquello (Joan. 1, 18): *El Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, el mismo lo ha declarado*; mas en cuanto por asimilacion se da á otros el dictado de *hijos adoptivos*, se dice *él* como por metáfora *primogénito* (1); como en este pasaje (Rom. 8, 29): *Los que conoció en su presciencia, á estos tambien predestinó, para ser hechos conformes á la imagen de su Hijo; para que él sea el primogénito entre muchos hermanos*. Tenemos pues que el Hijo de Dios es engendrado de la sustancia del Padre, aunque de distinta manera que el Hijo del hombre: porque en la generacion humana parte de la sustancia de hombre, que engendra, pasa á la naturaleza del engendrado; mientras que la naturaleza divina es indivisible. Por lo tanto necesariamente el Padre, engendrando al Hijo, le ha comunicado no una parte de su naturaleza, sino toda entera, permaneciendo la distincion solo segun el origen, como consta por lo dicho (C. 27, a. 2; y C. 40, a. 2).

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se dice el Hijo nacido del Padre, la preposicion *de* significa el principio generador consustancial, y no un principio material; porque lo que se produce de la materia, se hace por la transmutacion de aquello, de que es producido, en alguna forma; y la esencia divina no es transmutable ni susceptible de otra forma.

Al 2.º que, al decirse el Hijo engendrado de la esencia del Padre, segun espone el Maestro de las Sentencias (l. 1, distin. 5) denota carácter de principio como activo; lo que esplica de este modo: el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, esto es, del Padre esencia (2); por lo que dice San Agustin (De Trin. l. 15, c. 13): « Lo que digo del Padre » esencia, entiéndase como si más esplicitamente dijese de la esencia del Padre ». Mas esto no parece suficiente aclaracion del sentido de esta locucion; porque podemos decir que la criatura proviene de Dios esencia (3), y no de la esencia de Dios. Puede pues decirse que la preposicion *de* siempre denota consustancialidad (4): así no decimos que una casa proviene del constructor, porque no es este su causa consustancial. Pero podemos decir que una cosa procede de algo, de cualquier modo que ese algo se signifique como principio consustancial; ya sea principio activo, como el Hijo se dice procede del Padre; ya principio material, como el cuchillo se dice ser de hierro; ya en fin principio formal, aunque solamente en los seres, cuyas formas mismas son subsistentes, y no sobrepuestas á otro *sujeto*. Así es como podemos decir que algun ángel es de naturaleza intelectual; y en este concepto decimos que el Hijo es engendrado de la esencia (5) del Padre, en tanto que la esencia del Padre, comunicada al Hijo por la generacion, subsiste en él.

Al 3.º que, cuando se dice que el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, se añade algo, respecto de lo cual puede salvarse la distincion; mas, cuando se dice que las tres personas son la esencia divina, nada se pone, respecto de lo cual

(1) Un sentido ménos metafórico, pero no enteramente literal, tiene la palabra *primogénito* en el cap. 2 del Evangelio de San Lucas; donde se dice de la Virgen Santísima, que *partió á su hijo primogénito*. P. Nicolai.

(2) *De Patre essentia*, siendo la palabra *essentia* ablativo de *aposition*, equivalente á *qui est essentia*, que es esencia. Así lo dice espresamente el Maestro de las Sentencias en el lugar citado en el texto, y lo repite el Cardenal Toledo (*Enarratio in Summam*, C. 41, a. 3).

(3) *Ex Deo essentia*: en castellano espresamos por la misma palabra *de* las dos preposiciones latinas *ex* y *de*: pero esto no quita fuerza al argumento, porque el fin, que se propone Santo Tomás, es manifestar que no se puede deducir de la espresion *Patre essentia* esta otra *essentia Patris*; porque entonces con igual razon deberian considerarse como sinónimas las espresiones *Deo essentia* y *essentia Dei*, cosa que no puede admitirse en el ejemplo, que cita.

(4) En los comentarios de Santo Tomás al dicho pasaje del libro de las Sentencias (C. 2, a. 1) dice que la preposicion latina *de* entraña la idea de origen y de consustancialidad, mientras que la preposicion *ex* denota solamente origen. La regla, más bien que gramatical, es simplemente teológica; aunque el mismo Santo reconoce en otra parte que suelen usarse indistintamente las dos palabras *de* y *ex* (*iv Sent. dist. 1, q. a. 4*). En castellano por consiguiente la palabra *de* no puede decirse que solo denota consustancialidad, sino origen, propiedad, etc.: y de aquí la conveniencia de aclarar por medio de algun rodeo el significado, en que se la toma, por el peligro, que se corre en caso contrario, ó de incurrir, si se trata de las procesiones divinas, en el arrianismo; ó de hacerse sospechoso de panteísmo, si se trata del origen del mundo.

(5) Ó de la sustancia del Padre, para hablar con más rigor teológico y conformándonos con el lenguaje de la Iglesia.

puede introducirse distincion significada por la preposicion : por consiguiente no hay paridad.

Al 4.º que, al decir que la sabiduría es creada ; se puede entender, no de la sabiduría, que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría creada, que Dios ha infundido en las criaturas ; porque se lee (Eccli. 1, 9) : *El la crió* (la sabiduría) *en el Espíritu Santo* ; y (v. 10) *la derramó sobre todas sus obras*. Y no hay inconveniente en que en un mismo pasaje hable la Escritura de la sabiduría engendrada y de la creada ; porque esta es una participacion de la increada. Se puede tambien referir á la naturaleza creada, tomada por el Hijo, siendo el sentido, *desde el principio y ántes de los siglos fué creada*, esto es, prevista que habia de unirme á la criatura. O bien, que se llama sabiduría creada y engendrada, para darnos una idéa del modo de la generacion divina : porque en la generacion lo que es engendrado recibe la naturaleza del que engendra, lo cual es una prueba de perfeccion ; pero en la creacion el que crea, no sufre alteracion, ni lo creado recibe la naturaleza del Creador. Se dice pues del Hijo que es á la vez creado y engendrado, con el fin de que por la creacion se colija la inmutabilidad del Padre, y por la generacion la unidad de naturaleza en el Padre y el Hijo. Tal es la interpretacion, que San Hilario da á este pasaje (lib. de Synod. can. 5). Las demas autoridades *aducidas* no se refieren al Espíritu Santo, sino al espíritu creado : el cual unas veces se denomina viento, otras aire, en ocasiones soplo del hombre, alguna vez tambien alma, y en general cualquiera sustancia invisible.

**ARTÍCULO IV. — Hay en la divinidad potencia respecto de los actos nocionales? (1)**

1.º Parece que en la divinidad no hay potencia respecto á los actos nocionales: porque toda potencia es activa ó pasiva; pero ni una ni otra puede tener lugar

aquí : pues en Dios no hay potencia pasiva, segun lo demostrado (C. 25, a. 1); y la activa no compete á una persona respecto de otra, puesto que las personas divinas no han sido hechas, como se ha demostrado (a. 3). Luego en Dios no hay potencia respecto á los actos nocionales.

2.º La potencia se refiere á lo posible; pero las personas divinas no son del número de los posibles, sino del número de los seres necesarios : luego respecto de los actos nocionales, en cuya virtud proceden las divinas personas, no debe admitirse potencia en la divinidad.

3.º El Hijo procede como Verbo, que es la concepcion del entendimiento : el Espíritu Santo procede como amor, el cual pertenece á la voluntad. Es así que en Dios se dice potencia por comparacion á los efectos, y no al entender y querer, segun lo espuesto (C. 25, a. 1, al 3.º). Luego no se debe decir que hay en Dios potencia relativamente á los actos nocionales.

Por el contrario, San Agustin dice (Cont. Maximinum hæreticum, l. 3, c. 12): « Si Dios Padre no ha podido engendrar » al Hijo igual á sí, dónde está la omni- » potencia de Dios Padre? » Luego hay en Dios potencia con respecto á los actos nocionales.

*Conclusion. Reconociendo en Dios actos nocionales, debe tambien reconocerse en él potencia de los mismos ; en el Padre la de engendrar al Hijo, y en el Padre y el Hijo la de espirar al Espíritu Santo.*

Responderémos que, *así como se atribuyen á la divinidad actos nocionales; es igualmente necesario admitir en ella potencia respecto de estos mismos actos*; dado que la potencia no otra cosa significa que el principio de algun acto. Así pues como reconocemos al Padre como principio de la generacion, y al Padre y al Hijo como principio de la espiracion; necesariamente debemos atribuir al Padre la potencia de engendrar, y al Padre y al Hijo la de espirar : porque la poten-

(1) Ó de este modo : ¿ hay en el Padre potencia de engendrar al Hijo, y hay en el Padre y el Hijo potencia *espiratoria*, en virtud de la cual procede el Espíritu Santo? El P. Capponi cita como herejías opuestas á la doctrina de este artículo las ya mencionadas de los agarenos y sabelianos : pero en general puede decirse que toda doctrina ó sistema, que niega la

Trinidad, niega tambien *de hecho* la potencia de los actos nocionales en Dios; porque de otro modo resultaria que dicha potencia seria principio activo por lo que envuelve en su concepto, y dejaría de serlo, al permanecer en cierta manera ocioso en la hipótesi de que no hubiese Trinidad de personas.

cia de engendrar significa aquello, por lo cual el generador engendra, y todo generador engendra por algo. Por lo tanto en todo el que engendra, debe haber potencia de engendrar; y en el que espira, potencia de espirar.

Al argumento 1.º dirémos que, así como segun los actos nocionales no procede alguna persona como hecha (1); del mismo modo la potencia para los actos nocionales no se atribuye á Dios por relacion á alguna persona hecha, sino solamente respecto á la persona procedente.

Al 2.º que lo posible, segun que es opuesto á lo necesario, es una consecuencia de la potencia pasiva, que no existe en Dios. Nada hay pues en la divinidad posible en este sentido, y sí solo en cuanto lo posible se incluye en lo necesario; que es como puede decirse que, así como es posible que Dios exista, lo es tambien que el Hijo sea engendrado.

Al 3.º que potencia significa principio; y este importa distincion de aquello, de que es principio. Mas en lo que se atribuye á Dios, hay dos clases de distincion; la una real y la otra solo racional. Dios se distingue realmente por su esencia de las cosas, de que es principio por la creacion; como una persona se distingue de otra, de la que es principio en virtud de un acto nocional. Pero en Dios la accion no se distingue del agente sino solo racionalmente, porque de otra manera la accion sería en Dios un accidente: por lo cual respecto de aquellas acciones, segun las cuales proceden de Dios algunas cosas distintas de él, sea esencial ó personalmente, se puede atribuir á Dios potencia en el concepto propio de principio. Así pues como reconocemos en Dios la

potencia de crear, igualmente podemos reconocer la de engendrar ó de espirar. Pero el entender y el querer no son actos, que designen procesion de alguna cosa distinta de Dios, ni esencial ni personalmente. De donde se sigue que respecto de estos actos no há lugar en Dios á la razon de potencia, sino únicamente segun nuestro modo de entender y de significar; como de diversa manera se significa en Dios la inteligencia y el entender, no obstante ser el entender de Dios su esencia, que no tiene principio.

#### ARTÍCULO V. — La potencia de engendrar significa relacion, y no esencia? (2)

1.º Parece que la potencia de engendrar ó de espirar significa relacion, y no esencia; porque potencia significa principio, como lo prueba su definicion: así la potencia activa se dice que es principio de accion (Met. 1. 5, test. 17). Pero el principio de la divinidad respecto de la persona se entiende nocionalmente. Luego la potencia en Dios significa, no la esencia, sino la relacion.

2.º En Dios poder y obrar no difieren. La generacion significa en Dios relacion. Luego tambien la potencia de engendrar.

3.º Todo lo que en Dios significa la esencia, es comun á las tres personas. Es así que la potencia de engendrar no es comun á las tres personas, sino peculiar del Padre. Luego no significa la esencia.

Por el contrario: así como Dios puede engendrar al Hijo, asimismo lo quiere (3). Es así que la voluntad de engendrar significa la esencia. Luego igualmente la potencia de engendrar (4).

(1) Así dice muy bien San Atanasio, hablando del Hijo, *non factus, nec creatus, sed genitus*, no hecho, ni creado, sino engendrado; y hablando del Espíritu Santo, *non factus, sed procedens*, no hecho, sino procedente. P. Nicolai.

(2) Santo Tomás modifica en el presente artículo el epígrafe y el contenido del que escribió en los comentarios al libro de las Sentencias (l. 1, dist. 7, q. 1, a. 2), donde se decía: *potentia generandi dicitur ad aliquid?* ¿la potencia de engendrar significa relacion? y se responde que significa igual y principalmente la esencia que la relacion.

(3) « Con voluntad concomitante, ó que dice complacencia » y conformidad con respecto al objeto; pero no con voluntad antecedente, que dice relacion de principio á principiado ». P. Nicolai.

(4) Parece que con esta doctrina se opone el A. Doctor á la decision del Concilio Lateran. 4.º, en el cual se definió contra el Abad Joaquin que *la esencia ni es generante, ni engendradora, ni procedente; sino que es el Padre el que engendra, el Hijo*

*es el engendrado y el Espíritu Santo es el que procede*. Pero fijase bien la atencion en el cuerpo del artículo del Santo, en donde se afirma con el M. de las Sentencias que la potencia de engendrar significa principalmente la esencia divina, y no solo la relacion; y se verá que el sentido del artículo presente es, — que, si bien principalmente, no empero sola la naturaleza es el principio de las divinas procesiones: lo cual se halla en perfecta conformidad con la mente del Concilio referido, al condenar la sentencia dicho Abad. Creemos haber ya indicado en otro lugar que, al inquirirse en las escuelas, si el principio de las divinas procesiones es la esencia, ó la hipóstasi, ó ambas juntamente, el parecer de los teólogos fue diferente. Aureolo no reconocía más potencia activa que la conexion y repugnancia de los términos, cual es aquella potencia, por la cual Dios puede ser Dios y el hombre ser hombre. Otros distinguieron el principio *quod*, esto es la persona, y el principio *quo*, próximo y remoto; de cuyo parecer fue Durando. Algunos con San Buenaventura colocaron tal principio en la relacion sola ó propiedad per-

**Conclusion.** *La potencia de engendrar significa principal y directamente la esencia divina; y solo indirectamente la paternidad y la relacion: y lo propio debe decirse de la potencia de espirar.*

Responderémos; que algunos (1) han dicho que la potencia de engendrar significa relacion en la divinidad. Mas esto no puede ser así: porque en todo agente se llama propiamente potencia aquello, por lo que obra *quo agens agit*; y todo lo que produce algo por su accion, produce lo semejante á sí, en cuanto á la forma, por la que obra (2): así es como el hombre engendrado se asemeja al que le engendra en la naturaleza humana: por cuya virtud el padre puede engendrar al hombre. La potencia generativa en el que engendra consiste pues en aquello, en que el engendrado se asemeja al generante. El Hijo de Dios se asemeja al Padre, que le engendra, en la naturaleza divina; luego la naturaleza divina en el Padre es en el mismo la potencia de engendrar. Por esto dice San Hilario (De Trin. l. 2 y 5): «El nacimiento de Dios no puede ménos de retener la naturaleza misma, de que procede (3); pues no subsiste distinto de Dios, lo que no tiene subsistencia de otro origen que de Dios». Debe pues decirse con el Maestro de las Sentencias (lib. 1, sent. dist. 7) que la potencia de engendrar significa principalmente la esencia divina, y no solamente la relacion; y tampoco la esencia en cuanto se identifica con la relacion, de modo que designe por igual ambas cosas. Porque, aunque la Paternidad se designa como forma del Padre; es sin embargo propiedad personal, que es á la persona del Padre, lo que la forma individual es á un individuo creado: esta forma individual en los seres creados constituye la persona, que engendra, pero no es por lo que

el generador engendra; de otro modo Sócrates engendaría á Sócrates. Segun esto, ni la paternidad puede entenderse como aquello, por lo que el Padre engendra, sino como constituyendo la persona del que engendra, pues de lo contrario el Padre engendaría al Padre: y aquello, por lo que (*quo*) el Padre engendra, es la naturaleza divina, en la cual el Hijo se le asimila. Y conforme á esto San Juan Damasceno dice (De fide orth. l. 1, c. 18) que «la generacion es obra de la naturaleza, no como del que engendra, sino como de aquello, por lo que el que engendra engendra». Así pues *la potencia de engendrar significa directamente (in recto) la naturaleza divina, é indirectamente (in obliquo) la relacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que la potencia no significa la relacion misma del principio, pues de otra manera sería del género de la relacion; pero significa lo que es principio, no en el sentido, en que se llama principio á todo agente, sino como se llama principio aquello, por lo que obra el agente (4). El agente se distingue de la obra, y el que engendra del engendrado. Pero aquello, por lo que el generador engendra, es comun á este y al engendrado; y tanto más perfectamente, cuanto fuere más perfecta la generacion. Por consiguiente, siendo la generacion divina la más perfecta; aquello, por lo que engendra el generador, es comun al mismo y al engendrado, y no solo específicamente como en las criaturas, sino tambien numéricamente. Luego, diciendo que la esencia divina es el principio, por el cual (*principium, quo*) el que engendra engendra; no se sigue que la esencia divina se distingue del engendrado, como se seguiría, si dijésemos que la esencia divina engendra.

Al 2.º que, así como la potencia de

sonal: y estos son, al parecer, los impugnados por Santo Tomás en el *Respondeo dicendum* del art. 5.º. Algunos tomistas lo pusieron en el entendimiento y voluntad *relativos*. Los escolásticos en la *diction* y *espiracion*. Los agustinianos en la *naturaleza y relacion*. — M. C. G.

(1) En ninguna de las ediciones, que hemos consultado, llamamos á quien se refiere la alusion indefinida del testo; pero San Buenaventura fue indudablemente uno de los que sostuvieron en esta materia opinable el parecer, que se refuta en el testo. Véanse sus comentarios al pasaje citado del libro de las Sentencias (dist. 7).

(2) Véase la pág. 62, nota 2.

(3) *Ex quo profecta est*; no perfecta, como se encuentra en algunas ediciones antiguas.

(4) Esta distincion la formulaban las escuelas con las dos locuciones *principium quod* y *principium quo*: la primera significaba la persona agente, y la segunda la virtud, por la cual obraba. Esta podia ser próxima y remota, y de aquí la division del *principium quo* en *próximo* y *remoto*. En los actos de la voluntad y del entendimiento, escribe Signoriello, la persona de Pedro es el *principium quod*; la naturaleza humana es el *principium quo* remoto, y el entendimiento y la voluntad es el *principium quo* próximo («*Lexicon peripateticum*, p. 389).

engendrar es en Dios lo mismo que la generacion; tambien la esencia divina es en realidad idéntica con la generacion y la paternidad, aunque no racionalmente.

Al 3.º que, cuando decimos potencia de engendrar, la potencia se significa indirectamente, y la generacion indirectamente, como si se dijese esencia del Padre (1). Así, considerada por relacion á la esencia, que se significa, la potencia de engendrar es comun á las tres personas; mas en cuanto á la nocion consiguificada es propia de la persona del Padre.

**ARTÍCULO VI.—Un acto nocional puede tener por término más de una persona? (2)**

1.º Parece que un acto nocional puede referirse como á término á más de una persona (3), de manera que haya en la divinidad muchas personas engendradas ó espiradas; porque cualquiera que tiene la potencia de engendrar, puede engendrar. Es así que el Hijo tiene la potencia de engendrar. Luego puede engendrar; pero no á sí mismo, sino á otro hijo. Luego pueden suponerse en Dios muchos hijos.

2.º Segun San Agustin (Cont. Maximinum, l. 3, c. 12): «El Hijo no ha engendrado al creador, no porque no ha podido, sino porque no ha sido conveniente.»

3.º Dios Padre es más poderoso para engendrar que un padre creado: pero un solo hombre puede engendrar muchos hijos. Luego tambien Dios, y mucho más siendo cierto que la potencia del

(1) «En cuanto esencia es comun, pero no en cuanto esencia del Padre: y del mismo modo la potencia en cuanto potencia, pero no en cuanto potencia de engendrar» P. Nicolai. Véase la respuesta al 1.º del a. 6.

(2) Basta leer la conclusion ó tesis, para comprender la importancia teológica de este artículo.

(3) Siendo la *nocion* un carácter, señal ó nota peculiar, tan propia de cada una de las tres Personas, que por ella se conocen y distinguen particularmente, se infiere que, si al Hijo le conviniera la *nocion* de paternidad, ó lo que es lo mismo, pudiera ser Padre de otros hijos, entonces quedaria *ipso facto* destruida y sin constituir el carácter ó nota peculiar y distintiva de la 1.ª Persona divina. Y, si al Padre pudiera convenir la *nocion* de filiacion, esta igualmente cesaria de ser un distintivo peculiar de la 2.ª Persona. Lo mismo podría decirse del Espíritu Santo. Ademas el Padre engendró al Hijo por el *entendimiento nocional*: y, como este entendimiento quedó infinitamente terminado por la 2.ª Persona; ya quedó (digámoslo así) igualmente agotado por ella, y por tanto el Hijo no puede ser ya Padre de otros hijos. En igual sentido se esplican los teólogos con respecto á la *voluntad nocional*, propia del Padre y del Hijo, de la cual procede la *espiracion pasiva*, ó sea, el Espíritu Santo. — M. C. G.

Padre no se ha debilitado por la generacion de un Hijo.

Por el contrario, en la divinidad el ser y el poder no difieren. Si pues fuese posible que hubiera muchos hijos en Dios, los habría. Por consiguiente habria en Dios más de tres personas; lo cual es una herejía (4).

**Conclusion.** *En la divinidad hay un solo Padre, un solo Hijo, y un solo Espíritu Santo.*

Responderémos que, segun dice San Atanasio (in Symb.) *en la divinidad solo hay un Padre, un Hijo y un Espíritu Santo*; lo cual puede probarse por cuatro razones: 1.ª segun las relaciones, por las cuales únicamente se distinguen las personas; pues, siendo las personas divinas las mismas relaciones subsistentes, no podría haber en la divinidad muchos padres ó muchos hijos, á no haber muchas paternidades y muchas filiaciones: y esto no podría ser, sino admitiendo una distincion material; dado que las formas de una misma especie no se multiplican sino por razon de la materia, que no existe en Dios. Por lo tanto en Dios no puede haber más que una sola filiacion subsistente, así como la blancura subsistente (5) no puede ser más de una. 2.ª Segun el modo de las procesiones; por cuanto Dios todo lo entiende y lo quiere por un solo y simple acto: por cuya razon no puede haber sino una sola persona procedente por modo de Verbo, que es el Hijo; y una sola por modo de amor, que es el Espíritu Santo. (6) 3.ª Segun el modo de proceder; porque las perso-

(4) Modificada, segun nuestro pobre modo de entender, y terminada divinamente la esencia de Dios por la *relacion* de paternidad, se constituye la Persona infinita del Padre; y por consiguiente ya no puede haber en la esencia divina otra primera Persona. Igualmente, modificada y terminada la misma esencia por la *relacion* de filiacion, nace infinitamente la persona del Hijo, y por tanto no puede existir otra segunda Persona. Finalmente, siendo perfectamente terminada la esencia misma de Dios por la *relacion* de *espiracion pasiva*, se hace imposible otro Espíritu Santo, ú otra tercera Persona. No son pues posibles en la esencia divina más que las tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. — M. C. G.

(5) Conciébiéndola ó suponiéndola como subsistente, no porque en realidad subsista.

(6) El entendimiento y la *voluntad ncionales* son solo *in divinis* el simple origen de las *procesiones*. Por el entendimiento procede el Verbo: y pues esta es, como no puede ménos, procesion infinita y eterna, no há lugar á otra procesion por entendimiento. De la misma manera procede por la voluntad ó amor del Padre y del Hijo el Espíritu Santo: y, como tambien es eterna é infinita tal procesion, resulta no haber tampoco posibilidad de más procesiones por la voluntad.

M. C. G.



nas mismas proceden naturalmente (1), como se ha dicho (a. 2, al 3.º y 4.º); y la naturaleza es determinada á una sola cosa. 4.ª Por la perfeccion de las personas divinas; puesto que el Hijo es perfecto, por cuanto en él se contiene toda la filiacion divina, y es no más que un solo Hijo: y lo propio debe decirse de las otras personas.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque se deba conceder absolutamente que el Hijo tiene la potencia misma del Padre; sin embargo no se debe conceder que el Hijo tiene la potencia de engendrar si este gerundio *generandi* está tomado en activa (2), entendiéndose que el Hijo tiene potencia, para engendrar; así como, aunque la esencia del Padre y del Hijo es una misma, no por eso conviene al Hijo ser Padre á causa

del adjunto nocional. Si se toma el gerundio por pasiva, tiene el Hijo potencia (*generandi*) de ser engendrado, esto es, puede ser engendrado; como igualmente considerando al gerundio como de verbo impersonal, en el sentido de que puede engendrarse por alguna persona.

Al 2.º que por aquellas palabras San Agustin no ha querido decir que el Hijo pudiera engendrar un hijo, sino que el no engendrar el Hijo no proviene de impotencia en él, como más adelante se espondrá (C. 42, a. 6 al 3.º).

Al 3.º que la inmaterialidad y perfeccion divina requiere que no pueda haber en la divinidad más de un Hijo, segun queda dicho: y por consiguiente el no haberlos, no es por causa de la impotencia del Padre, para engendrar.

(1) En el sentido, que se dió á la palabra naturaleza en la pág. 347, nota 3.

(2) Sabido es que en latin los casos del gerundio activo pueden tambien ser pasivos, aunque no todos los pasivos pueden ser activos: pero, como en castellano no hay esta anfibología,

desde luego debe decirse que en el Hijo no hay potencia de engendrar, aunque sí potencia de engendrarse, tomando la palabra *se* como signo de verbo pasivo; porque, de tomarla como signo reflexivo, sería herético el decir que tenia potencia de engendrarse á sí mismo.

## CUESTION XLII.

### De la igualdad y semejanza recíprocas de las personas divinas.

Examinemos la comparación de las personas entre sí; primeramente en cuanto á la igualdad y semejanza, y en segundo lugar respecto á la misión. Sobre lo primero discutiremos seis puntos: 1.º Existe la igualdad entre las personas divinas?—2.º La persona procedente es igual á aquella, de quien procede, segun la eternidad?—3.º Hay algun orden en las personas divinas?—4.º Las personas divinas son iguales en grandeza?—5.º Está una de ellas en otra?—6.º Son iguales en poder?

#### ARTÍCULO I. — Hay igualdad entre las personas divinas? (1)

1.º Parece que no compete la igualdad á las personas divinas; porque la igualdad se considera segun la unidad en la cantidad (2), como dice Aristóteles (Met. l. 5, test 20) (3): mas en las personas divinas no hay ni la cantidad continua intrínseca, que se llama magnitud; ni la cantidad continua estrínseca, que se denomina lugar y tiempo. Tampoco hay igualdad entre ellas segun la cantidad discreta, porque dos personas son más que una sola. Luego la igualdad no conviene á las divinas personas.

2.º Las personas divinas son de una sola esencia, como ya se ha dicho (C. 39, a. 2). La esencia es significada por modo de forma; y la conveniencia en la forma no produce igualdad, sino semejanza. Luego debe decirse que en las personas divinas hay semejanza, mas no igualdad.

3.º Cuando hay igualdad entre dos cosas, estas son recíprocamente iguales, pues lo igual se dice igual á su igual.

(1) Todas las herejías enumeradas en los artículos precedentes, pero singularmente la de Arrio y Eunomio, niegan la igualdad entre las personas divinas, al esponder el misterio de la Trinidad de un modo opuesto á la enseñanza de la Iglesia. En el opúsculo 25 hace notar Santo Tomás cinco modos de igualdad entre las personas divinas, con ocasion de aclarar las decisiones del Concilio de Letran celebrado en tiempo de Inocencio III: 1.º *consubstantiales*, igualdad en la esencia; 2.º *coaequales*, igualdad en magnitud; 3.º *omnipotentes*, igualdad en poder; 4.º *coeterni*, igualdad en duracion; 5.º *omnium principium*, igualdad en la operacion. P. Nicolai.

(2) Véase la pág. 30, nota 5.

Mas no se puede decir que las personas divinas sean iguales entre sí; porque segun San Agustin (De Trin. l. 6, c. 10), « si la imagen representa con perfeccion el objeto, de que es imagen; esta se iguala á él, y no él á su imagen ». La imagen del Padre es el Hijo; por consiguiente el Padre no es igual al Hijo. Luego no hay igualdad entre las personas divinas.

4.º La igualdad es cierta relacion; pero ninguna relacion es comun á todas las personas, puesto que estas se distinguen entre sí por las relaciones: luego la igualdad no conviene á las personas divinas.

Por el contrario: San Atanasio en su Símbolo dice que « las tres personas son coeternas y coiguales á sí mismas ».

*Conclusion. Es necesario reconocer la igualdad entre las divinas personas, cuya esencia es una misma.*

Responderémos, que es necesario admitir igualdad en las divinas personas: porque, segun Aristóteles (Met. c. 10, test. 15, 16 y 17), se dice igual como

(3) No estará de más advertir á los que no tienen práctica en las doctrinas filosófico-escolásticas, que Santo Tomás en algunas partes de la *Suma* define la cantidad medida de la sustancia; pero no es definición esencial, y si la que se colige de las palabras del Santo (4 cont. Gont.), cuando la llama *el orden de las partes en el todo* (en el todo, dice, no en el lugar). Los filósofos generalmente la definen, un accidente, al que compete distribuir en partes la sustancia material. Se dice continua, si hay intimidad y conexión entre las partes, que se distribuyen, como en la magnitud; y discreta, si no existe tal enlace, como en la multitud y el número, etc. — M. C. G.

excluyendo lo menor y lo mayor; pero en las divinas personas nada podemos suponer mayor ni menor, pues, como dice Boecio (De Trin.) «no hay diferencia (en la divinidad) sino para los que, á ejemplo de los arrianos, ó aumentan ó disminuyen, y disgregan la Trinidad por la variacion numérica gradual, llevándola por descomposicion á la pluralidad. La razon de esto es que no puede darse cantidad única en número de cosas desiguales; y la cantidad en Dios no es otra cosa (*aliud*) que su esencia (1); por consiguiente, si hubiera desigualdad en las personas divinas, no tendrían una sola esencia, y así las tres personas no serían un solo Dios: lo cual es imposible. Es pues forzoso admitir igualdad en las personas divinas.

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos clases de cantidades: de *masa* ó *dimensiva*, que solo existe en las cosas corporales, y por lo tanto no tiene lugar en las personas divinas; y otra cantidad de *virtud*, que se aprecia en razon de la perfeccion de alguna naturaleza ó forma. Se habla de esta cantidad, cuando se dice que algo es más ó menos cálido, en cuanto es más ó ménos perfecto en grados de calor. Esta cantidad virtual puede considerarse en primer lugar en su raíz, esto es, en la perfeccion misma de la forma ó de la naturaleza: y en este sentido se dice magnitud especial (*otr. espiritual*) (2), á la manera que se dice calor grande por su intensidad y perfeccion. Así es como dice San Agustin (De Trin. l. 6, c. 18) que «en las cosas, que son grandes no en volúmen, ser mayor es ser mejor»; pues se dice mejor lo que es más perfecto. En segundo lugar puede considerarse la cantidad virtual en los efectos de las formas, entre los cuales el primero es el existir, porque toda cosa tiene la existencia segun su forma (3); y el segundo efecto es la operacion, porque

todo agente obra por su forma. Así pues la cantidad virtual se aprecia, ya segun el ser, ya segun la operacion: segun el ser, en cuanto los seres de naturaleza más perfecta son de mayor duracion; y segun la operacion, en cuanto á más perfecta naturaleza corresponde mayor potencia, para obrar. Segun esto, como dice San Agustin (Lib. de fide ad P. c. 1), «la igualdad se entiende en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto ninguno de ellos precede á otro en eternidad, ni le escede en magnitud, ni le supera en potestad» (4).

Al 2.º que la igualdad considerada bajo el punto de vista de la cantidad virtual incluye en sí semejanza y algo más, porque excluye el exceso. Así se pueden decir semejantes todos los seres, que tienen la misma forma, aunque participen con desigualdad de ella, como si se dice que el aire es semejante al fuego en calor; mas no se pueden decir iguales, si el uno participa de la forma más perfectamente que el otro. Siendo pues la naturaleza del Padre y del Hijo, no solamente una, sino tambien igualmente perfecta en ambos; decimos por lo mismo que el Hijo, no solo es semejante al Padre, combatiendo así el error de Eunomio; sino que es igual, para rebatir con esto el de Arrio (5).

Al 3.º que la igualdad ó la semejanza entre las personas divinas puede significarse de dos modos, por nombres y por verbos. Cuando se significa por nombres, la igualdad y la semejanza son recíprocas en las personas divinas; porque el Hijo es igual y semejante al Padre, y viceversa, y esto porque la esencia divina no es más del Padre que del Hijo: por consiguiente, como el Hijo tiene la grandeza del Padre, en lo que consiste el ser igual al Padre; así el Padre tiene la grandeza del Hijo, por lo cual es igual al Hijo. Mas respecto de las criaturas, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 9), no hay

(1) En la respuesta al 1.º se fija más el sentido de la proposicion.

(2) Leyendo *spiritualis* en el testo latino, y no *specialis*.

(3) O lo que es lo mismo, la forma da el ser á las cosas, *forme dat esse rei*. El segundo efecto puede tambien enunciarse de esta manera: *forma est principium operationis*; la forma es el principio de la operacion, que vale tanto como decir que, para atribuir á un ser como propia una operacion, es necesario que proceda de un principio intrínseco á un ser cualquiera en la forma suya: de aquí el que este se considere como principio

*remoto* de toda operacion, que propiamente pertenece al tal ser.

(4) O sea, traduciendo las palabras de San Agustin al lenguaje usual de Santo Tomás: hay igualdad en las tres personas; porque, no precediéndose una á otra en la eternidad, son iguales en duracion; no escediéndose en magnitud, son iguales en perfeccion, que es lo que constituye la cantidad virtual; y no superándose en poder, son iguales en la operacion.

(5) Eunomio negaba la semejanza entre las personas divinas; y Arrio admitia la semejanza, pero no en la misma sustancia.

esta reciprocidad de igualdad y semejanza : porque se dice que los efectos son semejantes á las causas, en cuanto tienen la forma de ellas ; pero no al contrario, puesto que la forma está principalmente en la causa, y secundariamente en el efecto. Pero los verbos significan la igualdad con movimiento (1) : y, aunque no hay movimiento en Dios, sin embargo puede suponerse. Así pues, como el Hijo recibe del Padre aquello, por que le es igual, y no viceversa ; por esto decimos que el Hijo se iguala (2) al Padre, y no al contrario.

Al 4.º que en las personas divinas nada comun puede considerarse, sino la esencia ; así como las relaciones, que las distinguen. La igualdad entraña estas dos cosas : distincion de personas, pues no se dice que una cosa es igual á ella misma ; y unidad de esencia, porque por esta son iguales entre sí las personas, siendo de una misma grandeza y esencia. Es bien notorio que una cosa no se refiere á sí misma por una relacion real ; como tampoco una relacion se refiere á otra por medio de una tercera relacion : pues, cuando decimos que la paternidad se opone á la filiacion ; esta oposicion no es una relacion intermedia entre la paternidad y la filiacion, porque de cualquiera de los dos modos dichos la relacion se multiplicaría hasta el infinito. Así es que la igualdad y la semejanza en las personas divinas no es una relacion real distinta de las relaciones personales ; sino que encierra en su concepto, tanto las relaciones distintivas de las personas, como la unidad de esencia. Por cuya razon dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 1, Distin. 31):

(1) Admitido como movimiento el acto, en virtud del cual se recibe de alguien una cosa, es indudable que podemos suponer movimiento en Dios, en cuanto el Hijo recibe del Padre la sustancia divina : pero, para comprender el pensamiento del Santo Doctor, creemos que es suficiente advertir con el P. Médicis que los verbos identificar, asemejar, igualar y sus sinónimos envuelven cierta pasividad por parte de aquello, que se dice identificado, igualado, etc. ; por cuanto el acto, que significan, lo concebimos como aproximando una cosa á otra, siendo la primera la que se mueve hácia la segunda.

(2) *Coequatur* : la traduccion deberia ser en buen castellano *es igual* ; pero entonces huelga la segunda parte de la respuesta, y queda reducido el caso á la primera.

(3) Entre las herejías, que niegan la *coeternidad* de las personas divinas, la que aparece más disculpable es la de Arrio ; porque, habiendo negado la consustancialidad de las personas divinas, era lógico que negase la eternidad del Hijo, á no admitir dos sustancias eternas. La pretension de Manes, Montano y otros visionarios, que han querido aparecer como otros tantos espíritus divinos, más que de refutaciones teológicas

« La igualdad no establece más que una » relacion puramente nominal ».

ARTÍCULO II.—La persona procedente es coeterna á su principio, como el Hijo al Padre ? (3)

1.º Parece que la persona procedente no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre ; porque Arrio asigna doce modos de generacion : 1.º Segun el movimiento del punto generador de la línea : aquí no hay igualdad de simplicidad. 2.º Como la irradiacion solar, en la que no hay igualdad de naturaleza. 3.º Al modo de la estampacion de un sello, y en esta falta la consustancialidad y eficacia de la potencia (4). 4.º Como la infusion por Dios de la buena voluntad, que tampoco tiene consustancialidad. 5.º Segun la aparicion del accidente en la sustancia, donde falta al accidente la subsistencia. 6.º Como la abstraccion de la especie de su materia, á la manera que un sentido recibe la especie del objeto sensible : en este se echa de ménos la igualdad de simplicidad espiritual. 7.º Segun la escitacion de la voluntad por el pensamiento, la cual es temporal. 8.º A modo de transfiguracion, como del metal se hace una imágen, la cual es material. 9.º Como el movimiento procede del motor, el cual implica efecto y causa. 10.º Como extraccion de las especies de un género : este modo no compete á la divinidad, porque el Padre no se predica del Hijo, como el género de la especie. 11.º Como puramente ideal, al modo que un arca material procede de la concebida en la mente. 12.º Como nacimiento : de esta manera el

es digna de compasion, ya que no de desprecio. Nótese que, aun cuando la demostracion se concreta á la coeternidad del Hijo y del Padre, puede hacerse extensiva al Espiritu Santo ; y por eso en el epigrafe se dice *procedente* en el sentido lato de la palabra.

(4) « Un sello estampado no tiene el mismo poder que el » sello, con que se hizo la estampacion ; ni la misma materia » sustancial : porque, si, por ejemplo, se ha sellado un pedazo » de cera, con esta no se puede á su vez reproducir exacta- » mente el sello primitivo, ni la sustancia del uno es la de la » otra. En este sentido no puede decirse que el Padre engen- » dra al Hijo ; porque en la generacion divina se le comunica » al engendrado la misma esencia y poder, pero en cierto sen- » tido metafórico, si podemos valernos de semejante compa- » racion : en cuanto, diciendo que el Hijo es el *sello del Padre*, » nos limitamos á significar la perfecta expresion del que en- » gendra en el engendrado, que es como debe interpretarse » semejante locucion en San Pablo (*Heb. 1*), San Basilio (*l. 2, » contra Eunomium*) y San Hilario (*l. 8 de Trinit.*) »

hombre proviene del padre; y aquí hay prioridad y posterioridad de tiempo. Es pues evidente que en cualquiera de estos modos de originarse una cosa de otra falta la igualdad de naturaleza, ó la igualdad de duracion; y así, si el Hijo procede del Padre, será preciso decir, ó que es menor que el Padre, ó posterior á él, ó una y otra cosa.

2.º Todo lo que proviene de otro, tiene un principio. Nada eterno tiene principio. Luego el Hijo no es eterno, ni tampoco el Espíritu Santo.

3.º Todo lo que se corrompe, deja de existir. Luego todo lo que es engendrado comienza á existir; puesto que se engendra, para que exista. Es así que el Hijo es engendrado por el Padre: luego empieza á ser, y por consiguiente no es coeterno con el Padre.

4.º Si el Hijo es engendrado por el Padre, ó lo es constantemente (*aut semper generatur*) ó se puede fijar algun instante de su generacion. Si es siempre engendrado (nótese que, mientras algo es engendrado, es imperfecto, como se ve en las cosas sucesivas, cuales son el tiempo y el movimiento, que están siempre efectuándose, *in fieri*); síguese que el Hijo es siempre imperfecto, lo cual es inadmisibile: luego es preciso reconocer es engendrado en algun instante, antes del cual por consiguiente no era hijo.

Por él contrario, dice San Atanasio en su Símbolo que « todas tres personas » son coeternas á sí mismas ».

**Conclusion.** *Necesariamente debe afirmarse que el Hijo es coeterno al Padre.*

**Responderémos:** (1) *es necesario decir que el Hijo es coeterno con el Padre.* Para evidenciarlo, observarémos, que el que una cosa existente por un principio sea posterior á su principio, puede acontecer de dos maneras: por parte del agente ó por parte de la accion. 1.º Por parte del agente, es preciso distinguir entre agentes voluntarios y agentes naturales. En los voluntarios por eleccion de tiempo: pues, así como tiene poder un agente voluntario, para elegir la forma, que haya

de dar á su efecto, segun lo dicho (C. 41, a. 2); igualmente está en su arbitrio la eleccion del tiempo, en que lo produzca. Pero en los agentes naturales proviene esto de que, el que hace alguna cosa, no tiene desde el principio, para llevar á cabo la operacion, la perfeccion de la natural virtud; sino que se desarrolla en él despues de algun tiempo: así el hombre no puede engendrar desde su primera edad. 2.º Por parte de la accion viene á impedirse que lo que de un principio procede, coexista con su principio, en razon á que la accion es sucesiva: por consiguiente, aun suponiendo que un agente comience á ejercer esa accion desde el momento, en que existe; el efecto no existirá en el instante mismo, sino en el momento, en que la accion termina. Segun lo dicho (C. 41, a. 2), es evidente que el Padre no engendra al Hijo por su voluntad, sino por su naturaleza: como lo es tambien que la naturaleza del Padre ha sido perfecta *ab æterno*, é igualmente que la accion, por la cual el Padre engendra al Hijo, no es sucesiva; porque en tal caso el Hijo sería engendrado sucesivamente, y su generacion sería material y con movimiento: lo cual es imposible. Dedúcese pues que el Hijo lo ha sido siempre que el Padre ha existido; y por consiguiente *el Hijo es coeterno con el Padre, y el Espíritu Santo es igualmente coeterno con el uno y con el otro.*

Al argumento 1.º dirémos, que segun dice San Agustin (De verbis Domini, sermo 38, c. 4, 5 y 6), no hay en las criaturas un modo de procedencia, que represente perfectamente la generacion divina. Es necesario recurrir á muchas especies de comparaciones, á fin de que lo que falte á una, sea de algun modo suplido por otra: por lo cual se consignó en el Concilio de Efeso: « El esplendor te dé » á conocer que el Hijo coexiste siempre » coeterno al Padre; muéstrate el Verbo » la impassibilidad del nacimiento; y el » nombre de Hijo te insinúe la consustancialidad ». Pero entre todas las comparaciones la que más espresamente la

(1) La demostracion se puede reducir con el P. Médicis á este silogismo: « Lo que procede de un agente mediante una » naturaleza, cuya virtud de obrar es siempre perfecta, y cuya accion no es sucesiva, es coeterno con aquello, de que » procede; pero el Hijo procede del Padre, no por la volun-

» tad, sino por la naturaleza, que tiene *ab æterno* toda la perfeccion de su virtud, y cuya accion no es sucesiva, sino instantánea; luego el Hijo es coeterno con el Padre: y el mismo razonamiento es aplicable al Espíritu Santo » (*Formalis explicatio Summæ*, C. 43, a. 2).

representa es la procedencia del verbo por entendimiento: porque el Verbo no es posterior á su principio, de que procede; á no tratarse de un entendimiento tal, que pase de la potencia al acto: lo que no puede decirse de Dios.

Al 2.º que la eternidad escluye el principio de duracion, mas no el principio de origen.

Al 3.º que toda corrupcion es un cambio; por lo cual todo lo que se corrompe, comienza á no ser, y cesa de existir: pero la generacion divina no es transformacion, como queda dicho (C. 27, a. 2). Por consiguiente el Hijo es siempre engendrado, y el Padre engendra siempre.

Al 4.º que en el tiempo lo que es indivisible, es decir, el instante es una cosa; y otra distinta lo que dura, ó sea, el tiempo: pero en la eternidad *el ahora mismo* (el *nunc*) es indivisible y permanente siempre, segun lo dicho (C. 10, a. 4). Ahora bien: la generacion del Hijo no se realiza en el ahora del tiempo, ni en tiempo, sino en la eternidad: por lo cual, para significar la presencialidad y permanencia de la eternidad, puede decirse con Orígenes (Hom. in c. 1 Joan.) que « siempre nace »; aunque mejor diríamos con San Gregorio y San Agustin « siempre nacido », designando el *siempre* la permanencia de la eternidad, y el *nacido* la perfeccion del engendrado. De este modo el Hijo no es imperfecto, ni era cuando no era, como dijo Arrio.

### ARTÍCULO III. — Hay un orden de naturaleza en las personas divinas? (1)

1.º Parece que en las personas divinas no hay orden de naturaleza; porque todo cuanto hay en la divinidad, ó es esencia, ó persona, ó nocion. No significando el orden (2) de naturaleza, ni la esencia, ni alguna de las personas ó nociones; no hay tal orden en la divinidad.

(1) La doctrina de este artículo es una demostracion teológica de aquellas palabras del Símbolo de San Atanasio: « la » fe católica consiste en que veneremos á Dios en la Trinidad » y á la Trinidad en la unidad, *sin confundir las personas, ni separar la sustancia* ».

(2) Otros léen *origen*.

(3) « Y en esta Trinidad, dice San Atanasio, nada hay » ántes ó despues. Tambien San Leon (*Serm. de Pentec.*) dice: « ninguna persona es anterior, ninguna posterior ». P. Nicolai.

(4) Donde hay orden, hay distincion.

2.º En cualesquiera seres hay orden natural, el uno es anterior al otro, al ménos segun la naturaleza y la razon. En las divinas personas nada hay anterior ni posterior, como dice San Atanasio (in Symb.) (3). Luego en las divinas personas no hay orden de naturaleza.

3.º Todo lo que está ordenado, se distingue (4). En Dios no se distingue la naturaleza. Luego no se ordena, y por consiguiente no hay en él orden de naturaleza.

4.º La naturaleza divina es su esencia: no hay en Dios orden de su esencia; luego tampoco de naturaleza.

Por el contrario: do quiera hay pluralidad sin orden, allí hay confusion. Segun San Atanasio, no hay confusion en las personas divinas. Luego hay un orden.

**Conclusion.** *Necesariamente hay en la divinidad orden de naturaleza, como hay principio de origen sin prioridad.*

Responderémos, que la palabra orden se empléa siempre por referencia á algun principio. Por consiguiente, así como hay varias especies de *principio*, á saber, segun el lugar, como el punto; segun la inteligencia, como el principio de demostracion, y segun cada una de las causas: de igual modo se dice que hay tambien orden. *En la Trinidad hay un principio segun el origen sin prioridad*, como queda dicho (C. 33, a. 1 al 3.º): *debe pues haber en ella un orden de origen sin prioridad*, y este es el que llama San Agustin *orden de naturaleza* (Lib. cont. Max. c. 4), « no por el que uno es ántes que » otro, sino segun el cual uno procede » de otro » (5).

Al argumento 1.º dirémos, que el orden de naturaleza significa nocion de origen en general (6), y no en particular.

Al 2.º que en las criaturas, áun cuando lo que procede de un principio sea coevo, ó al mismo tiempo que su principio segun la duracion; no obstante, el princi-

(5) Muy oportunamente distingue el Cardenal Cayetano entre el conocimiento de Dios, tal cual es, y el conocimiento tal, cual el hombre puede alcanzarlo; deduciendo de esta distincion que, siéndonos difícil el imaginarnos un principio sin prioridad con respecto á lo principiado, *podemos pensar* con Escoto que á nuestro modo de ver hay tal prioridad, pero no *debemos deducir* que realmente existe en Dios. Véase la respuesta al 2.º

(6) Es decir, significamos que una persona trae su origen de otra, pero no las determinamos.

pio es ántes (*priùs*), segun la naturaleza y la razon, si se considera lo que es principio: pero, considerando las relaciones mismas de causa y de efecto, de principio y principiado, es notorio que los relativos existen al mismo tiempo natural y racionalmente, puesto que el uno se comprende en la definición del otro. En la divinidad las relaciones mismas son las personas subsistentes en una misma naturaleza: por lo tanto ni por parte de la naturaleza, ni por la de las relaciones puede una persona ser anterior á otra, ni áun segun la naturaleza y la inteligencia.

Al 3.º que el órden de naturaleza no significa que la naturaleza misma se ordene, sino que el órden en las personas divinas se considera segun su origen natural.

Al 4.º que la naturaleza implica en cierto modo la idéa de principio; mas no así la esencia. Por lo cual el órden de origen mejor se denomina órden de naturaleza, que órden de esencia.

**ARTÍCULO IV.—EL HIJO ES IGUAL AL PADRE EN GRANDEZA ? (1)**

1.º Parece que el Hijo no es igual al Padre en grandeza; porque el mismo Hijo dice (Joan. 14, 28): *El Padre es mayor que yo*; y San Pablo (1 Cor. 15, 28): *El Hijo mismo estará sometido á aquel, que sometió á él todas las cosas*.

2.º La paternidad pertenece á la dignidad del Padre, y la paternidad no conviene al Hijo. Luego el Hijo no tiene todo cuanto tiene de dignidad el Padre, y por consiguiente no es igual á él en grandeza.

3.º Do quiera hay todo y partes, muchas de estas son algo mayor que una sola ó pocas: así tres hombres son algo mayor que dos ó uno. En la divinidad parece haber un todo universal y partes; pues bajo el concepto de relacion ó noción se comprenden varias nociones. Y, puesto que en el Padre hay tres nocio-

nes (2) y en el Hijo solas dos; parece que el Hijo no es igual al Padre.

Por el contrario, dice San Pablo (Philp. 2, 6): *No tuvo por usurpacion el ser él igual á Dios*.

**Conclusion.** *Debe afirmarse que el Hijo es igual en grandeza al Padre, de quien recibe toda la perfeccion de su naturaleza.*

**Responderémos,** que es necesario decir que el Hijo es igual al Padre en grandeza: porque la grandeza de Dios no es otra cosa que la perfeccion de esa misma naturaleza; pues pertenece á la paternidad y á la filiacion que el Hijo sea constituido por la generacion en toda la perfeccion de naturaleza, que tiene el Padre, y como el Padre. Mas, siendo la generacion humana cierta transformacion del que pasa de la potencia al acto; el hombre hijo no es desde su primer momento igual al Padre, que lo engendra; sino que llega á serlo por cierto gradual desarrollo, á no interponerse en contrario algun defecto del principio de generacion. Ahora bien: es evidente por lo dicho (C. 33, a. 2 y 3) que en la divinidad hay propia y verdaderamente paternidad y filiacion: y no puede por otra parte decirse que la virtud de Dios Padre haya sido defectuosa al engendrar; ni que el Hijo de Dios haya llegado á su perfeccion sucesivamente y por transformacion. Preciso es por lo tanto confesar que ha sido *ab æterno* igual en grandeza á su Padre: y así lo espresa San Hilario, diciendo (De Syn. post can. 27): « Quita » las debilidades corporales, quita el principio de la concepcion, los dolores del parto y toda necesidad humana; y todo » hijo es por su nacimiento natural la » igualdad del padre; pues que es la semejanza de su naturaleza».

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras se entienden de la naturaleza humana de Cristo, segun la cual el Hijo es en efecto menor que el Padre, y está sometido á él; pero segun su naturaleza divina es igual al Padre; que es

(1) Como se verá en la demostracion, la palabra grandeza vale tanto en este caso como perfeccion de la naturaleza divina. El P. Capponi con ocasion de este artículo recuerda la condenacion de un libelo anónimo, que debió publicarse en España durante el Pontificado de Gregorio IX, y entre las veintidos proposiciones, que fueron calificadas como heréticas, se leia esta: el Padre es el que posee la bondad en grado óp-

timo, el Hijo la posee en primer grado y el Espíritu Santo en segundo. Quien quiera que fuese su autor, nosotros creemos que el mérito de la originalidad le corresponde en caso á Eunnomio. Véase la pág. 346, nota 5.

(2) La innascibilidad, la paternidad y la espiracion activa; pero en el Hijo hay solo está última (que le es comun con el Padre) y la filiacion.

lo que San Atanasio dice (Symb.): «igual » al Padre segun la divinidad; menor que » el Padre segun la humanidad ». O bien segun San Hilario (De Trin. l. 9): « el » Padre es mayor en autoridad del que » da; mas no es menor el que recibe de » él su mismo ser »; y (De synod.) dice que « la sumision del Hijo es piedad de » naturaleza, es decir, reconocimiento de » la autoridad paterna; pero la sumision » de las criaturas denota inferioridad de » la creacion ».

Al 2.º que la igualdad se considera en razon de la grandeza; y en la divinidad grandeza significa perfeccion de naturaleza, segun lo dicho (a. 1, al 1.º), y pertenece á la esencia: así la igualdad en Dios y la semejanza se considera segun lo esencial; y no puede admitirse desigualdad ó desemejanza segun la distincion de las relaciones. Por lo cual San Agustín dice (contra Maxim. l. 3, c. 13): « Es cuestion de origen, quién de quién » procede, y de igualdad cuál ó cuán » grande sea » (1). La paternidad pues es dignidad del Padre, como lo es la esencia; porque la dignidad es absoluta y pertenece á la esencia: por lo que, así como la esencia misma, que es paternidad en el Padre, es filiacion en el Hijo; igualmente la misma dignidad, que es en el Padre paternidad, es en el Hijo filiacion. Con razon pues se dice que el Hijo tiene todo cuanto de dignidad tiene el Padre: sin que de aquí se siga que, porque el Padre tiene la paternidad, la tenga tambien el Hijo; pues se muda el *quid* en *ad aliquid* (2) toda vez que la esencia y la dignidad del Padre y del Hijo son una cosa misma, pero en el Padre en el

concepto de quien da, y en el Hijo como en quien recibe.

Al 3.º que en las personas divinas la relacion no es un todo universal, aunque se predique de cada una de las relaciones; porque todas estas son una misma cosa segun la esencia y el ser: lo que es contrario á la naturaleza de lo universal, cuyas partes son distintas segun el ser. Igualmente la persona no es cosa universal en Dios, como queda dicho (C. 30, a. 4 al 3.º). Por consiguiente, ni todas las relaciones son algo mayor que una sola, ni todas las personas algo mayor que sola una; porque cada una de las personas tiene íntegra la perfeccion de la naturaleza divina.

#### ARTÍCULO V. — Está el Hijo en el Padre, y recíprocamente ? (3)

1.º Parece que el Hijo no está en el Padre y viceversa: porque Aristóteles (Phys. l. 4, test. 23) distingue ocho modos de estar una cosa en otra (4), y ni el Hijo está en el Padre ni este en el Hijo de ninguno de estos modos; como es fácil de notar, examinándolos uno por uno. Luego el Hijo no está en el Padre, ni viceversa.

2.º Lo que ha salido de un ser, no está en él. El Hijo ha salido del Padre *ab-æterno*, segun estas palabras del Profeta (Mich. 5, 2): *La salida de él desde el principio, desde los dias de la eternidad*. Luego el Hijo no está en el Padre.

3.º De dos seres opuestos, el uno no está en el otro. El Hijo y el Padre se oponen relativamente. Luego no puede estar uno en otro.

(1) Es decir, el averiguar *quién procede de quién*, es una cuestion de origen; y el averiguar *cada grande es una cosa*, es problema, que versa sobre igualdad.

(2) Se cambia lo esencial (*quid*) en relativo (*ad aliquid*).

(3) Como la preposicion *in* denota relacion de continente á contenido, unas veces en sentido lógico y otras en sentido real; el Cardenal Cayetano advierte que se trata de esto último en el presente artículo. Sabido ya el valor, que debemos conceder á las comparaciones (a. 2) que se emplean, para esponder el misterio de la Trinidad; creemos que la del triángulo es la que más aclara esta cuestion, representando por el espacio, que limitan las líneas, la esencia y por los ángulos las personas: cualquiera que sea el valor de este símil, siempre es más aceptable que el de Arrio, cuando decia que el Hijo estaba en el Padre, como un vaso pequeño en otro grande; pues de esta manera no se explicaría la preposicion *reciproca*, el Padre está en el Hijo.

(4) Los ocho modos de estar una cosa en otra son, segun

Aristóteles: 1.º como un dedo está en la mano, y en general una parte en su todo; 2.º como el todo está en sus partes integrantes, puesto que el todo no está fuera de ellas, sino en ellas; 3.º como el hombre está en el animal, y en general una especie en su género respectivo; 4.º como el género está en la especie, toda vez que en la definicion de la especie entran como partes lógicas el género y la diferencia; 5.º como la blancura en un hombre blanco, y en general un accidente en una sustancia, ó una forma en un sujeto; 6.º como los negocios y la prosperidad de un reino están en su rey, y en general lo que se mueve en su primer motor; 7.º como se dice que está el corazon en una cosa, y en general el que ama ó quiere en el objeto de la voluntad; 8.º como el agua en un vaso, y en general los cuerpos en el espacio. A este último puede reducirse el modo de estar en el tiempo, como observa Santo Tomás en sus comentarios á la Física de Aristóteles (Lect. 4.), donde prueba el Santo que todos los modos pueden reducirse al último, que ya el filósofo griego llamó el *más propio*.



Por el contrario, Jesucristo ha dicho (Joan. 14, 10): *Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí* (1).

**Conclusion.** *En la divinidad el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, segun la esencia, la relacion y el origen.*

**Responderemos**, que en el Padre y el Hijo hay que considerar tres cosas: la esencia, la relacion y el origen; y bajo este triple aspecto el Hijo está en el Padre, y el Padre en el Hijo. 1.º El Padre está en el Hijo segun la esencia; porque el Padre es su esencia, y la comunica al Hijo sin cambio ó transmutacion alguna de su parte: de donde se sigue que, estando en el Hijo la esencia del Padre, el Padre está en el Hijo. Asimismo, siendo el Hijo su esencia; síguese que está en el Padre, en el cual está su esencia. Esto es lo que dice San Hilario (De Trin. l. 5): « Dios » inmutable sigue, por decirlo así, su naturaleza, al engendrar inmutable á Dios » subsistente: así nosotros entendemos en » él la naturaleza de Dios, estando Dios » en Dios ». 2.º Por las relaciones es tambien evidente que uno de los opuestos relativamente está en el otro, á nuestro modo de entender. 3.º Igualmente en cuanto al origen es notorio que la procesion del Verbo inteligible no es algo estrínseco (*aliquid extra*), sino que subsiste inmanente en quien lo profiere; pues lo que se dice por el Verbo, está contenido en el Verbo: y lo propio es aplicable al Espíritu Santo.

Al argumento 1.º dirémos, que lo que existe en las criaturas, no representa suficientemente las cosas, que son de Dios: por lo cual el Hijo no está en el Padre, ni el Padre está en el Hijo segun alguno de los modos, que Aristóteles enumera. Sin embargo el modo, que se aproxima más á la verdad, es aquel, segun el cual una cosa se dice estar en el principio (2), que la origina; si no se echase de ménos

la unidad de esencia en los seres creados entre el principio y lo que de él procede.

Al 2.º que el Hijo sale del Padre solo por modo de procesion interna, como el verbo sale del corazon y permanece en él. Por consiguiente esa salida en Dios se verifica solo segun la distincion de las relaciones, no segun alguna distancia esencial.

Al 3.º que el Padre y el Hijo se oponen segun las relaciones, mas no segun la esencia; y no obstante uno de los opuestos por relacion está en el otro, segun va dicho.

**ARTÍCULO VI. — El Hijo es igual al Padre en poder? (3)**

1.º Parece que el Hijo no es igual al Padre en poder; porque se lee (Joan. 5, 19): *El Hijo no puede hacer por sí cosa alguna, sino lo que viere hacer al Padre.* Es así que el Padre puede hacer por sí. Luego el Padre es mayor que el Hijo en poder.

2.º El poder de aquel, que manda y enseña, es mayor que el del que obedece y oye. El Padre manda al Hijo, segun estas palabras (Joan. 14, 31): *Como me dió el mandamiento el Padre, así hago;* el Padre enseña tambien al Hijo, segun estas otras (Joan. 5, 20): *El Padre ama al Hijo, y le muestra todas las cosas, que él hace;* el Hijo por su parte oye, pues se lee (Joan. 5, 30): *así como oigo, juzgo.* Luego el Padre tiene mayor poder que el Hijo.

3.º Pertenece á la omnipotencia del Padre poder engendrar un Hijo igual á sí; pues dice San Agustín (contr. Maxim. l. 3, c. 7): « Si no ha podido engendrar » á su igual, dónde está la omnipotencia » de Dios Padre? » Pero el Hijo no puede engendrar Hijo, segun lo demostrado (C. 42, a. 6, al 2.º). Luego el Hijo no puede

(1) « Ó en sentido interrogativo, que es como se lee en el Evangelio, dando á las palabras mayor énfasis, *¿no creéis que yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí?* que fue lo que » J. C. dijo, cuando San Felipe Apóstol pidió que *les enseñase á » su Padre.* Por qué, pregunta á su vez San Agustín (*Tract. 70 » in Joan.*), por qué deseas ver distancia en los que son semejantes? Por qué te afanas, por conocer separadamente á los » que son inseparables? » P. Nicolai.

(2) Que es el 6.º entre los enumerados en la nota 4, pág. 362.

(3) Contra las herejías de Abelardo y los origenistas, que tenían al Hijo por inferior al Padre en poder, fundándose en que no había á su vez engendrado el Hijo á otro Hijo; así

como al Espíritu Santo lo consideraban inferior á las otras dos personas, de quienes procede, porque él á su vez no producía por espiracion activa lo que por la pasiva ha recibido del Padre y del Hijo. En todas las profesiones de fe, que se conservan, se encuentra consignada la doctrina de este artículo, desde que el Concilio 1.º de Constantinopla declaró que las tres personas divinas debían ser por igual adoradas y glorificadas (*conglorificari*). El Concilio 3.º de Toledo es sobre este particular de los más espresivos, anatematizando en el Cánón 11 « á » todos cuantos separen en honor, en gloria ó en divinidad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo ».

todo, cuanto pertenece á la omnipotencia del Padre; y por consiguiente no le es igual en poder.

Por el contrario, dice San Juan (5, 19): *Todo lo que el Padre hace, lo hace tambien igualmente el Hijo.*

**Conclusion.** *Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en poder.*

**Responderémos,** que *debe afirmarse necesariamente que el Hijo es igual al Padre en poder:* porque la potencia de obrar es consecuencia de la perfeccion de la naturaleza; pues vemos en las criaturas que, cuanto más perfecta es la naturaleza de una; tanto es mayor su virtud en el obrar. Se ha demostrado (a. 1 y 4) que la razon misma de paternidad y filiacion divinas exige que el Hijo sea igual al Padre en grandeza, esto es, en perfeccion de naturaleza. Síguese pues que el Hijo es igual al Padre en poder. Lo propio debe deducirse del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo.

Al argumento 1.º dirémos, que por estas palabras, *el Hijo no puede hacer por sí mismo cosa alguna,* no se niega al Hijo poder alguno, que tenga el Padre, puesto que se añade inmediatamente que *todo lo que el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo:* únicamente se manifiesta que el Hijo recibe el poder del Padre, de quien tiene la naturaleza. Por esto dice San Hilario (De Trin. l. 9): «La unidad de

» la naturaleza divina es tal, que el Hijo  
» hace *per se*, lo que no puede ejecutar  
» *à se* » (1).

Al 2.º que en eso de enseñar el Padre y oír el Hijo no se entiende otra cosa, sino que el Padre comunica al Hijo su ciencia, como le comunica su esencia. La misma interpretacion cabe respecto al mandato del Padre, en atencion á que le ha dado *ab æterno* la ciencia y la voluntad de las cosas, que ha de hacer, en el hecho mismo de engendrarlo: ó tambien puede referirse á Cristo segun su naturaleza humana.

Al 3.º que, así como la misma esencia, que en el Padre es paternidad, es en el Hijo filiacion; igualmente uno mismo es el poder, con que el Padre engendra, y por el que el Hijo es engendrado. Es pues evidente que todo cuanto puede el Padre, lo puede el Hijo; sin que de aquí se siga que pueda engendrar, mediante la distincion entre *el que (quid)* y *el á algo (ad aliquid)*: porque la generacion significa en la divinidad relacion. El Hijo tiene pues el mismo poder que el Padre, si bien bajo distinta relacion; puesto que el Padre lo tiene como quien da, que es lo que se significa diciendo que puede engendrar; miéntras que el Hijo lo tiene como quien recibe, y esto es lo que se significa, al decir que puede ser engendrado.

(1) *Ut ita per se agat Filius, quod non à se agat.* Cómo puede decirse que el Hijo obra *per se*, y no *à se*? Entendiendo que la locucion *à se*, como observa el P. Capponi en sus anotaciones literales á la *Suma*, envuelve la idea de origen, y la locucion *per se* espresa la esencia: ó, lo que es lo mismo, *per se* denota el *quid*, y *à se* el *ad aliquid* de los teólogos escolásticos. Téngase cuidado en no confundir la *aseidad*, de que se habla en esta ocasion, con la que suele emplearse para la division del ente en absoluto ó incondicional (*à se*) y contingente ó condicional (*ab alto*); porque pudiera entónces creerse que el no

obrar *à se* el Hijo queria decir que no era Dios, cuando lo que significa es que el Hijo no obra como si el origen de sus actos fuera él mismo; sino que, habiendo recibido del Padre por la generacion la esencia divina, no puede decirse que esa esencia la tiene *à se*. La clave, para esplicar estas aparentes contradicciones es, dice el P. Capponi, distinguir las personas por el origen, sin perder de vista que son una sola esencia. El Padre y el Hijo segun esto obran *per se*; pero *à se* obra el Padre, y no el Hijo.

## CUESTION XLIII.

### De la mision de las personas divinas.

Pasemos á tratar de la mision de las personas divinas en ocho artículos: 1.º Conviene á alguna persona divina ser enviada? — 2.º La mision es eterna, ó solamente temporal? — 3.º Cómo se entiende que una persona divina es enviada invisiblemente? — 4.º Conviene á cada una de las personas el ser enviada? — 5.º Es enviado invisiblemente tanto el Hijo como el Espíritu Santo? — 6.º A quiénes se dirige la mision invisible? — 7.º De la mision visible. — 8.º Se envía alguna persona á sí misma visible ó invisiblemente?

#### ARTÍCULO I. — Conviene á alguna persona divina ser enviada? (1)

1.º Parece que no conviene á una persona divina ser enviada: porque el enviado es menor que el que lo envía; pero una persona divina no es menor que otra (2). Luego una persona divina no es enviada por otra.

2.º Todo lo que es enviado, se separa de quien lo envía; por lo cual dice San Gerónimo (Super Ezech. l. 5): «Lo que » está unido y junto en un solo cuerpo, » no puede ser enviado». En las personas divinas nada hay separable, segun San Hilario (De Trin. l. 7). Luego una persona no es enviada por otra.

3.º Cualquiera que es enviado, se aleja de un lugar, dirigiéndose de nuevo á otro. Esto no conviene á una persona divina, que está en todas partes. Luego no conviene á una persona divina ser enviada.

Por el contrario: Jesucristo dice (Joan. 8, 16): *No soy yo solo; mas yo y el Padre, que me envió.*

Conclusion. *Puede convenir á una persona divina la mision, en cuanto por una parte implica origen del que envía, y por otra nuevo modo de existir en otro lugar: así el Hijo ha sido enviado por el Padre al mundo, mediante la encarnacion, donde siempre estuvo en cuanto Dios.*

Responderémos, que la idea de mision entraña dos conceptos: la actitud del enviado respecto de quien lo envía; y en cuanto al término, á que es enviado. Pues bien: en el hecho mismo de ser uno enviado, se muestra cierta procedencia del enviado respecto del que lo envía; ya en cuanto al imperio, como el Señor manda al siervo; ya por consejo, como se dice que un ministro envía al rey á la guerra; ó ya segun el origen, como

(1) En general los artículos de la presente cuestion son de gran utilidad para la interpretacion de las Sagradas Escrituras en aquellos pasajes, donde se usa la palabra *enviar*, y que pueden considerarse como el antecedente teológico para la esposicion del dogma de la Encarnacion, del cual sin embargo tratará despues Santo Tomás.

(2) Segun los teólogos escolásticos el nombre de *mision* comprende 1.º la idea de la eterna procesion de una persona de otra; y 2.º el efecto temporal, principalmente en cuanto á la gracia. En Dios pues no cabe la mision *por imperio*, como en el criado con respecto del Señor; ni *por consejo*, como en los ministros del rey para los negocios v. gr. de la paz ó de la guerra: á no ser que el mandato en tal caso se tome en el sentido de voluntad de la misma persona, que envía, si se trata del Verbo, ó del Hijo revestido de la naturaleza humana. El dar mandatos á alguno es propio de los superiores, así

como tomar consejo lo es de personas ignorantes ó timidas; lo cual en Dios no tiene lugar. De aquí es que, no pudiendo el Padre ser enviado por el Hijo y el Espíritu Santo, y si el Hijo por el Padre y el Espíritu Santo en razon de la naturaleza humana de aquel y de su generacion eterna; pudiendo, ademas ser enviado el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo, por cuanto procede de ambos; se sigue: 1.º que la *mision* solo conviene á las dos personas del Hijo y del Espíritu Santo en el sentido dicho; 2.º que toda *mision* es eterna con relacion á su principio, y *temporal* con respecto al efecto; 3.º que las mismas misiones, unas son *visibles*, como la del Hijo naciendo en Belen, y la del Espíritu Santo apareciendo en figura de paloma; y otras *invisibles*, como cuando la caridad se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, *qui datus est nobis.*

M. C. G.

cuando se dice que la flor es emitida (1) por el árbol. Se denota además la referencia del enviado al término de su misión, donde de algún modo comienza á estar; bien porque no estuviese de modo alguno allí, do es enviado; bien porque empiece á estar de algún modo, como no estaba ántes. *La misión pues (2) puede convenir á una persona divina en el doble concepto de procedencia de origen de parte del que la envía, y de un nuevo modo de existir en otro sitio.* Así el Hijo se dice enviado por el Padre al mundo, en cuanto comienza á estar en el mundo en carne humana, aunque ya ántes estaba en el mundo (Joan. 1, 10).

Al argumento 1.º dirémos, que la misión supone inferioridad en el que es enviado, en cuanto denota procedencia del principio, que envía, ya en el concepto de mandar, ya en el de aconsejar; porque el que manda es mayor, y el que aconseja es más sabio. Mas en la divinidad no implica sino procedencia de origen, que tiene lugar con igualdad, según queda dicho.

Al 2.º que lo que es enviado, de suerte que empiece á estar donde ántes de ningún modo estaba, se mueve localmente por esta misión, separándose por lo tanto localmente del que lo envía. Esto no tiene lugar en la misión de una persona divina; porque la persona divina enviada, como no empieza á estar donde no estaba ántes, tampoco deja de estar donde estaba. Por consiguiente tal misión se realiza sin separación y sin otra distinción que la de origen.

Al 3.º que esa objeción se refiere á la misión, que supone un movimiento local, y que no cabe en la divinidad.

## ARTÍCULO II. — La misión es eterna, ó solamente temporal? (3)

1.º Parece que la misión puede ser eterna; porque San Gregorio dice (Hom. 26 in Evang.): «El Hijo es enviado, lo mismo que es engendrado». La gene-

ración del Hijo es eterna. Luego también lo es la misión.

2.º El ser, al que conviene algo temporalmente, sufre alteración. Es así que una persona divina no es alterable. Luego su misión no es temporal, sino eterna.

3.º La misión supone procedencia; pero la procedencia de las personas divinas es eterna: luego también la misión.

Por el contrario, (Galat. 4, 4): *Cuando vino el cumplimiento del tiempo, envió Dios á su Hijo.*

**Conclusion.** *La misión y la donación en la divinidad se dicen solo temporalmente; al contrario de la generación y la espiración.*

Responderémos, que debe notarse cierta diferencia en lo concerniente al origen de las divinas personas. Así las palabras procedencia y salida (*exitus*) significan únicamente referencia al principio; otras, además de esa referencia al principio, designan el término de la procedencia. De estas unas denotan término eterno, como la generación, que es procesión de persona divina en la naturaleza divina, y la espiración en su acepción pasiva, que importa la procesión del amor subsistente; y otras un término temporal, como la misión y la donación, pues se envía alguna cosa, para que esté en algo, y se da, para que sea poseída. Ahora bien: que una criatura posea una persona divina, ó que la persona divina tome en ella un nuevo modo de existencia, es cosa temporal. Por consiguiente *la misión y la donación se atribuyen á la divinidad solo temporalmente*; la generación y la espiración solo *ab eterno*; y la procesión y la salida, ya *eterna*, ya *temporalmente*. Porque el Hijo procede *ab eterno*, siendo Dios; y temporalmente, para ser además hombre según su misión visible; ó también para estar en el hombre, según su misión invisible.

Al argumento 1.º dirémos, que San Gregorio habla de la generación temporal del Hijo, no del Padre, sino de la Madre; ó en el concepto de que el poder ser

(1) *Emititur* dice el texto latino: en castellano no es la traducción muy castiza; pero no sabemos de palabra alguna, que exprese la idea, conservando la etimología de *mitto* (enviar), indispensable en el caso presente.

(2) Hay verdadera consecuencia: porque de las tres primeras relaciones del enviado al que envía, solo la última es

aplicable á Dios; así como de las dos relaciones del enviado al término de su misión, solo la segunda es aceptable con respecto á las personas divinas.

(3) Véase el texto bíblico del argumento *en contrario*, y lo indicando en la nota 2, pág. 365.

enviado el Hijo le proviene de ser engendrado *ab æterno*.

Al 2.º que el que una persona divina esté de un nuevo modo en alguno ó sea temporalmente tenida por alguno, no se verifica por alteracion de la divina persona, sino por cambio de la criatura: á la manera que Dios se dice Señor temporalmente, en razon del cambio de la criatura.

Al 3.º que la mision no implica solamente la procedencia del principio, sino que señala el término temporal de la procedencia. Por consiguiente la mision es solamente temporal, ó bien incluye la procesion eterna con más algun efecto temporal. Porque la relacion de la persona divina con su principio no es sino *ab æterno*: por lo cual es una doble procesion temporal y eterna, no porque se duplique por esto la relacion con su principio, sino que la duplicidad consiste en el doble carácter del término temporal y eterno.

**ARTÍCULO III. — ¿ La mision invisible de una persona divina tiene lugar únicamente en cuanto al don de la gracia santificante (*gratum facientis*)? (1).**

1.º Parece que la mision invisible de una persona divina no se limita al don de la gracia santificante: porque ser enviada una persona divina, es lo mismo que ser dada: y, si la persona divina es enviada únicamente al modo de los dones de gracia santificante; no es otorgada la persona misma divina, sino solo sus dones: error de los que dicen que no se da el Espíritu Santo, sino sus dones.

2.º Esta preposicion segun (*secundum*) indica cierto carácter de causa. Mas la persona divina es la causa de que se otorgue el don de la gracia santificante, y no viceversa, segun estas palabras de San Pablo (Rom. 5, 5): *La caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos*

*ha dado*. Luego es inconveniente decir que la persona divina es enviada segun los dones de la gracia santificante.

3.º Segun San Agustin (De Trin. l. 4, c. 20): « El Hijo se dice que es enviado, cuando es percibido en tiempo » por la mente». Es así que el Hijo es conocido, no solamente por la gracia santificante, sino tambien por la gracia gratuitamente dada ó *gratis data*, como lo es por la fe y por la ciencia. Luego la persona divina no es solamente enviada segun la gracia santificante.

4.º Rábano dice que «el Espíritu Santo » fué dado á los Apóstoles, para que hiciesen milagros». Es así que el don de los milagros no es el don de la gracia santificante, sino el de la gracia *gratis data*. Luego la persona divina no se da únicamente por la gracia santificante.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 3, c. 4) que «el Espíritu Santo procede temporalmente á santificar la criatura». La mision es una procesion temporal: por consiguiente, puesto que la santificacion de la criatura no tiene lugar sino por la gracia santificante; síguese que la mision invisible de la persona divina no se hace sino por esta gracia.

**Conclusion.** *La mision invisible de una persona divina se verifica únicamente por la gracia santificante, que á la vez se da y envía.*

Responderémos, que el ser enviada una persona divina tiene lugar, en cuanto á existir de un nuevo modo en algo; pero el ser dada, segun que es recibida por alguno: y ni en uno ni en otro concepto se realiza sino por la gracia santificante; porque hay un modo comun de estar Dios en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa en los efectos, que participan de su bondad. Pero, ademas de este modo comun, hay uno especial, que conviene á la naturaleza racional, en la que se dice estar Dios, como lo conocido en quien lo conoce, y lo amado

(1) Para comprender el enunciado del artículo, téngase presente: 1.º que, como lo indica la palabra misma, mision invisible es la que no hiere nuestros sentidos con ningun signo material, á diferencia de la visible, en que se interesa á los sentidos con la percepcion de algun signo, que acusa la presencia de una persona divina, como la paloma ó las lenguas de fuego, tratándose del Espíritu divino; 2.º que la gracia, de que habla el texto, llamándola *gratum faciens*, es la gra-

cia divina llamada por los teólogos *santificante* en contraposicion á la *gratia gratis data*. Son advertencias del Cardenal Cabetano. Como aquí se trata de la gracia como por incidente, remitimos al lector para su estudio serio á los puntos copiosísimos, que hallará en la C. 109 y siguientes en la primera parte de la segunda de la *Suma (prima secundæ)* ó 1.º, 2.º como se anota usualmente).

en el amante : y, como, conociendo y amando la criatura racional, llega por su operacion hasta el mismo Dios, segun este modo especial no solo se dice que Dios está en ella, sino que mora en ella como en un templo (1). No hay pues otro efecto sino la gracia santificante, que pueda ser razon de que una persona divina esté de nuevo modo en la criatura racional : por lo tanto *la persona divina es enviada y procede temporalmente solo por la gracia santificante.*

Igualmente solo se dice poseemos aquello, de que libremente podemos usar ó disfrutar; y tener potestad de disfrutar de una persona divina, solo se verifica segun la gracia santificante; aunque en el mismo don de esta gracia recibe el hombre al Espíritu Santo, y este habita en él. Por consiguiente el Espíritu Santo mismo es dado y enviado.

Al argumento 1.º dirémos, que el don de la gracia santificante perfecciona la criatura racional, hasta el punto de que ella no solo use libremente del mismo don, sino que disfruta de la misma persona divina : por lo cual la mision invisible tiene lugar segun el don de la gracia santificante, y sin embargo es dada la misma persona divina.

Al 2.º que la gracia santificante dispone el alma, para poseer la persona divina; y esto es lo que se entiende, cuando se dice que el Espíritu Santo es dado segun el don de la gracia. Sin embargo el don mismo de la gracia proviene del Espíritu Santo, y esto es lo que se significa, al decir que *la caridad de Dios se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo.*

Al 3.º que, aunque podemos conocer al Hijo por algunos otros efectos; no habita en nosotros, ni le poseemos por otros efectos.

Al 4.º que el obrar milagros es una manifestacion de la gracia santificante, como asimismo el don de profecía y cualquiera gracia *gratis data* : de donde viene llamar á esta *manifestacion del Espíritu.* En este sentido se dice que el Espíritu

Santo fue dado á los Apóstoles, para que hiciesen milagros, porque les fue conferida la gracia santificante con la señal manifestativa de ella : pero, si se concediera solo el signo de la gracia santificante sin esta, no se diría absolutamente que se confería al Espíritu Santo; á no añadirse alguna determinacion, como diciendo que se otorga á alguno el espíritu profético, ó el de milagros, en cuanto del Espíritu Santo tiene la virtud de profetizar ó de hacer milagros.

#### ARTÍCULO IV.—*Conviene al Padre ser enviado?*

1.º Parece convenir al Padre ser enviado : porque ser enviada una persona divina, es darse ella misma; y el Padre se da á sí mismo, toda vez que no puede ser habido, si él mismo no se da. Luego puede decirse que el Padre se envía á sí mismo.

2.º Una persona divina es enviada, segun que la gracia habita en nosotros; pero por la gracia mora en nosotros toda la Trinidad, segun estas palabras (Joan. 14, 23) : *Vendremos á él, y harémos morada en él.* Luego cualquiera de las personas divinas es enviada.

3.º Lo que conviene á una persona, conviene á todas, á escepcion de las nociones y de las personas. La mision no significa alguna persona, ni tampoco nocion; puesto que no hay más que cinco nociones, segun lo dicho (C. 32, a. 3). Luego á cualquiera persona divina conviene el ser enviada.

Por el contrario, dice San Agustin (De Trin. l. 2, c. 3) que « De solo el » Padre no se lee jamas que haya sido » enviado ».

*Conclusion. De ningun modo conviene al Padre ser enviado, pues no procede de otro.*

Responderémos, que la mision en su concepto de tal implica procesion de otro, y en la divinidad segun el origen, como queda dicho (a. 1 y 2) : por consiguiente, *no procediendo el Padre de otro, de nin-*

(1) Así dice el Apóstol San Pablo (1 Cor. 3, 16) : *Ignoratis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?* El mismo lenguaje emplea en la epístola segunda á los Corintios (6, 16 y 19), en la que escribió á los Romanos (5, 5 y 8, 9) y á los Gálatas (4, 6). *En vosotros estará (in vobis erit)* dice J. C. al anunciar la venida del Espíritu Santo (Joan. 14, 17) : y

advértase que es comun sentir de los Padres griegos y latinos que en semejantes textos se habla, no de una comunicacion de simples dones, sino de una comunicacion sustancial ó sustantiva del Espíritu Santo. (P. Nicolai). Véase la respuesta al 1.º

guna manera puede ser enviado; si solo el Hijo y el Espíritu Santo, que proceden de otro.

Al argumento 1.º diremos que, si la palabra dar significa la liberal comunicacion de algo, en tal sentido el Padre se dá á sí mismo; puesto que se comunica con liberalidad á la criatura, para que le disfrute: pero, si implica autoridad del que da respecto de lo que se da, así no es propio de la divinidad darse, como ni ser enviada, sino en cuanto á las personas precedentes.

Al 2.º que, aunque el efecto de la gracia sea tambien producido por el Padre, que habita por ella *en nosotros*, lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo; mas, como no procede de otro, no se dice que es enviado. Este es el pensamiento de San Agustin (De Trin. l. 4, c. 20): «el Padre, al ser conocido por alguno en el tiempo, no se dice enviado; porque no tiene de quien reciba el ser, ó de quien proceda».

Al 3.º que la mision, en tanto que implica procedencia de parte del que envía, encierra en su significacion una nocion, no en verdad de un modo especial, sino general, esto es, la de proceder de otro, que es comun á dos nociones.

**ARTÍCULO V. — Conviene al Hijo ser enviado invisiblemente ? (1).**

1.º Parece que no conviene al Hijo la mision invisible; porque la mision invisible de una persona divina se considera segun los dones de la gracia; pero todos los dones de la gracia pertenecen al Espíritu Santo, segun estas palabras (1 Cor. 12, 11): *Todas estas cosas obra solo uno y el mismo Espíritu*. Luego no es enviado invisiblemente sino el Espíritu Santo.

2.º La mision de una persona divina se realiza segun la gracia santificante. Pero los dones, que pertenecen á la perfeccion del entendimiento, no son dones de la gracia santificante, puesto que se pueden tener sin caridad, como dice San Pablo (1 Cor. 13, 2): *Si tuviere profecía, y supiera todos los misterios, y cuanto se puede saber; y si tuviese toda la fe, de*

*manera que traslade los montes, y no tuviere caridad; nada soy*. Procediendo pues el Hijo como Verbo del entendimiento, parece no le conviene ser enviado invisiblemente.

3.º La mision de una persona divina es cierta procesion, segun lo dicho (a. 1 y 4). Mas la procesion del Hijo es otra que la del Espíritu Santo. Luego, si el uno y el otro son enviados, su mision debe ser distinta: y de este modo una de ellas sería supérflua; puesto que basta una sola, para santificar á la criatura.

Por el contrario, se lee de la divina Sabiduría (Sap. 9, 10): *Enviala de tus Santos cielos, y del trono de tu grandeza*.

**Conclusion.** *Propio es del Hijo y del Espíritu Santo ser enviados invisiblemente; no así del Padre, que, como toda la Trinidad, puede morar por gracia en las almas.*

Responderémos que por la gracia santificante toda la Trinidad habita en el alma, segun estas palabras (Joan. 14, 23): *Vendremos á él, y haremos morada en él*. Pero el ser enviada una persona divina por gracia invisible á alguno, significa nuevo modo de habitar en él esa persona, y el origen de esta de otra. Luego, *puesto que tanto al Hijo como al Espíritu Santo conviene morar por la gracia, y proceder de otro; es propio de ambos ser invisiblemente enviados*. En cuanto al Padre, si bien habita en nosotros por la gracia, no le conviene proceder de otro, ni por consiguiente ser enviado.

Al argumento 1.º diremos que, aunque todos los dones sean atribuidos como tales al Espíritu Santo, porque tiene en sí propio la razon de primer don, en cuanto es amor, segun lo dicho (C. 38, a. 1); hay no obstante dones, que en razon de su naturaleza se atribuyen por cierta apropiacion al Hijo, cuales son los dones, que se refieren al entendimiento, y segun estos dones se considera la mision del Hijo. Por lo cual dice San Agustin (De Trin. l. 4, c. 20) que «el Hijo» es invisiblemente enviado á cada uno, cuando es conocido y percibido por él».

Al 2.º que el alma por la gracia se asemeja á Dios (2). Así pues, para que una

(1) Véase el texto bíblico del argumento *en contrario*.

(2) *Conformatur* dice el texto, aunque despues usa la pala-

bra *assimilatur*. En castellano no tiene la palabra *conformarse* la fuerza que le da la filosofía escolástica por el sentido, que

persona divina sea enviada á alguno por la gracia, es preciso se realice la asimilacion de este á la persona divina enviada por algun don de gracia: y, como el Espíritu Santo es amor, el alma es asimilada á él por el don de la caridad. Por lo tanto la mision del Espíritu Santo es considerada segun el modo (1) de la caridad. Mas el Hijo es Verbo, no un verbo cualquiera, sino espirando amor. Así dice San Agustin (De Trin. l. 9, c. 10): «El Verbo, que nos proponemos dar á conocer, es conocimiento con amor». El Hijo pues no es enviado segun cualquiera perfeccion intelectual, sino segun la ilustracion del entendimiento, que le haga prorrumpir en afecto de amor, como dice San Juan (6, 45): *Todo aquel, que oyó del Padre y aprendió, viene á mí*; y (Ps. 38, 4): *En mi meditacion se inflamará fuego*. Por esto dice espresamente San Agustin que «el Hijo es enviado, cuando es conocido y percibido por alguno»; mas la percepcion significa cierto conocimiento experimental, y esto es lo que propriamente se llama *sabiduría*, como ciencia sabrosa (*sapida scientia*) (2) segun aquello (Eccli. 6, 23): *La sabiduría, que adoctrina, es segun el nombre de ella*.

Al 3.º que la mision implica el origen de la persona enviada y su estancia por la gracia, como se ha dicho (a. 1), en su concepto de origen; y segun este la mision del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo, como la generacion se distingue de la procesion. Pero, si se la considera con relacion al efecto de la gracia, las dos misiones son comunes, en cuanto al principio de la gracia; mas se distinguen en los efectos de la gracia, que son la ilustracion del entendimiento y la inflamacion del afecto. Y así es patente que una no puede existir sin la otra; porque ninguna se halla sin la gracia santificante, ni una persona se separa de otra.

tiene la componente *formarse*, de *forma*; dificilmente se encontrará una palabra, que la sustituya, espresando la personalidad humana y la accion de la gracia.

(1) Otros leen *don* en vez de *modo*.

(2) En cuestion de etimologías es muy comun en los escritores de la baja latinidad dejarse llevar de simples semejanzas fónicas: no creemos sin embargo que es la regla muy aceptable. La palabra *sapientia* se deriva directamente de *sapere*, que en el latin clásico y originariamente dice relacion á los sentidos, y metafóricamente se aplica á los actos intelectuales. De todos modos resultaria que la etimología era pura-

ARTÍCULO VI.—¿La mision invisible se hace á todos los que son participantes de la gracia? (3)

1.º Parece que la mision invisible no se efectúa para todos los que participan de la gracia: porque los Padres del Antiguo Testamento fueron partícipes de la gracia; pero no parece haberseles dirigido la mision invisible, puesto que San Juan dice (7, 39): *Aún no habia sido dado el Espíritu, por cuanto Jesus no habia sido todavia glorificado*. Luego la mision invisible no se dirige á todos los que participan de la gracia.

2.º El progreso en la virtud no se opera sino por la gracia. Pero la mision invisible no se considera segun el progreso; porque el progreso en la virtud parece ser continuo, puesto que siempre la caridad ó aumenta ó disminuye; y así la mision sería continua. Luego esta mision no se hace para todos los que participan de la gracia.

3.º Cristo y los bienaventurados tienen la plenitud de la gracia. Es así que á ellos no parece dirigirse esta mision: puesto que la mision se dirige á algo distante; pero Cristo como hombre, así como los bienaventurados, están perfectamente unidos á Dios. Luego no á todos los partícipes de la gracia se hace la mision invisible.

4.º Los sacramentos de la nueva ley contienen la gracia, y sin embargo no se dice que á ellos se dirija mision invisible. Luego la mision invisible no tiene lugar respecto de todo lo que posee la gracia.

Por el contrario, segun San Agustin (De Trin. l. 3, c. 4; y l. 15, c. 27), «la mision invisible tiene por objeto la santificación de la criatura» (4). Es así que toda criatura, que tiene la gracia, es santificada. Luego hay mision invisible para toda criatura constituida en gracia.

**Conclusion.** *Hay mision invisible de*

mente latina, porque en griego no se presta la palabra á semejante derivacion.

(3) Ya nuestro Concilio 11.º de Toledo se habia anticipado á declarar de fe, aunque de un modo implicito, que la mision invisible del Hijo y del Espíritu Santo tenia por objeto santificar á la criatura racional.

(4) Lo que dice literalmente San Agustin es: «el Espíritu Santo no proceda del Padre al Hijo y luego del Hijo á la santificación de la criatura, sino que procede simultáneamente de uno y otro (del Padre y del Hijo)».



*la persona divina para todos los que participan de la gracia, que mora en ellos, y los renueva en cierto modo.*

- Responderemos que, según lo dicho (a. 3, 4 y 5), la misión implica en su razón que el que es enviado, ó comienza á estar donde ántes no estaba, cual sucede en los seres creados; ó donde ya estaba, pero de un nuevo modo, y según este modo se atribuye la misión á las personas divinas. Así en aquel, á quien se dirige la misión, hay que considerar dos cosas: *la mansión de la gracia, y cierta renovación por ella; y para todos aquellos, en quienes existen estas dos cosas, se hace la misión invisible.*

Al argumento 1.º dirémos, que la misión invisible tuvo lugar á favor de los Padres del Antiguo Testamento: por lo cual dice San Agustín (De Trin. l. 4, c. 20) que «según que el Hijo es enviado» invisiblemente, está en los hombres ó con los hombres; y esto se realizó ántes en los Padres y Profetas». Y, cuando se dice que *el Espíritu Santo aún no había sido dado*, se entiende de la donación con signo visible, que tuvo lugar en el día de Pentecostés.

Al 2.º que la misión invisible se hace también según el progreso en la virtud ó el aumento de gracia: por lo que dice San Agustín (ibid.) que «el Hijo es enviado á cada uno, cuando es conocido» y percibido por cada uno, en cuanto puede serlo según la capacidad del alma, que progresa hácia Dios; ó del alma racional perfecta en Dios». Sin embargo la misión invisible se considera especialmente según ese aumento de gracia, cuando alguno adelanta hácia algún acto nuevo ó un nuevo estado de gracia; como sucede, por ejemplo, cuando uno llega á obtener la gracia de milagros ó de profecía, ó se espone al martirio movido del fervor de su caridad, ó renuncia cuanto posee, ó emprende cualquier obra difícil.

Al 3.º que respecto á los bienaventurados la misión invisible se efectúa desde el principio mismo de su bienaventuranza,

y después la misión invisible se verifica, no según la intensidad de la gracia, sino en cuanto se les revelan de nuevo algunos misterios: y esto sucederá hasta el día del juicio. El progreso se entiende en ellos según la extensión de la gracia á otros dones. Para Cristo la misión invisible se hizo en el principio de su concepción, y no después; porque desde aquel primer momento tuvo la plenitud perfecta de la sabiduría y de la gracia.

Al 4.º que la gracia está en los sacramentos de la nueva ley de una manera instrumental, como la forma de un objeto de arte está en los instrumentos, de que el artista se vale, según cierto procedimiento (*decursum*) del agente al paciente. Pero la misión no se dice tener lugar sino respecto del término *final*. Luego la misión de la persona divina no se dirige á los sacramentos, sino á los que mediante ellos reciben la gracia.

#### ARTÍCULO VII. — *Conviene al Espíritu Santo ser enviado visiblemente?* (1)

1.º Parece que no conviene al Espíritu Santo ser enviado visiblemente: porque se dice que el Hijo es menor que el Padre, cuando se le considera enviado al mundo; pero no se lee que el Espíritu Santo sea menor que el Padre. Luego al Espíritu Santo no conviene ser enviado visiblemente.

2.º La misión visible se considera por la apropiación (2) de la forma de alguna criatura visible, como la misión del Hijo según la carne. Pero el Espíritu Santo no ha tomado la forma de una criatura visible; luego no se puede decir que esté en algunas criaturas visibles de distinto modo que en otras, sino en caso á manera de signo; como lo está asimismo en los sacramentos y en todos los emblemas legales (3). Luego no es enviado visiblemente el Espíritu Santo, ó bien, su misión visible debe entenderse en alguno de estos sentidos.

3.º Cada una de las criaturas visibles es un efecto demostrativo de toda la Tri-

(1) El texto bíblico, que según lo indicado (a. 1) se espalan en este artículo, es el indicado en el argumento en contrario.  
(2) Ó asunción: de todos modos hay que distinguir entre la apropiación ó asunción, en virtud de la cual se unen sustancialmente las dos naturalezas divina y humana, y la apro-

piación ó asunción, por la que el Espíritu Santo se revela mediante alguna cosa corporal ó visible, en donde no existe semejante unión sustancial. Véase la respuesta al 1.º

(3) Ó de la antigua ley.

idad. Luego el Espíritu Santo no es enviado por ellas más bien que otra persona.

4.º El Hijo ha sido visiblemente enviado, revistiendo la forma de la más digna de las criaturas visibles en naturaleza humana. Si pues el Espíritu Santo es visiblemente enviado, ha debido serlo tomando la forma de algunas criaturas racionales.

5.º Lo que la divinidad opera visiblemente, lo hace por ministerio de los ángeles, segun San Agustín (De Trin. l. 3, c. 4, 5 y 9). Luego, si ha habido apariciones bajo una forma visible, han tenido lugar por la mediacion de los ángeles: y por consiguiente los enviados son los ángeles mismos, y no el Espíritu Santo.

6.º Si el Espíritu Santo es visiblemente enviado, lo es únicamente para manifestar su mision invisible; porque lo invisible se revela por lo visible. Luego la mision visible no ha debido efectuarse respecto de aquellos, á los cuales no se ha hecho mision invisible; y todos aquellos, á quienes se ha hecho mision invisible, tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, deben recibir la visible: lo cual es notoriamente falso. Luego el Espíritu Santo no es enviado visiblemente.

Por el contrario, se dice (Math. 3, 16) que *el Espíritu Santo descendió bajo la forma de una paloma sobre el Señor, despues de haber sido bautizado.*

**Conclusion.** *Ha sido conveniente que las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo se manifestasen por medio de algunas criaturas visibles.*

Responderémos, que Dios provee á todos los seres segun su respectivo modo de ser; y es connatural al hombre ser conducido por las cosas visibles al conocimiento de las invisibles, como consta (C. 12, a. 12): por cuya razon convenia que lo invisible de Dios fuese revelado al hombre por lo visible. Así pues como Dios ha mostrado á los hombres en cierto modo por medio de criaturas visibles segun ciertos emblemas á sí mismo, y las procesiones eternas de las personas; igualmente conviene que tambien las misiones invisibles de las personas divinas se nos manifesten por algunas criaturas visibles; si bien de diverso modo la del Hijo que la del Espíritu Santo: porque al Es-

píritu Santo, que procede como amor, compete ser el don de la santificacion; y al Hijo, como principio del Espíritu Santo, ser autor de esta santificacion. Por lo cual el Hijo ha sido visiblemente enviado como autor de la santificacion, y el Espíritu Santo como señal de la mision.

Al argumento 1.º dirémos, que el Hijo tomó en unidad de persona la criatura visible, en que apareció, de tal modo que lo que se dice de aquella, puede decirse del Hijo de Dios. Y así por razon de esta naturaleza apropiada (*assumptæ*) se dice el Hijo menor que el Padre. Pero el Espíritu Santo no asoció la criatura visible, en que apareció, á su unidad de persona, de modo que le convenga lo que de aquella se predique: de consiguiente no puede decirse menor que el Padre por razon de esa criatura visible.

Al 2.º que la mision visible del Espíritu Santo no se considera segun la vision imaginaria, que es la vision profética: porque, como dice San Agustín (De Trin. l. 2, c. 6), « la vision profética no » ha sido exhibida á los ojos corporales » por formas corpóreas, sino en espíritu » por imágenes espirituales de cuerpos: » y aquella paloma y aquel fuego los » vieron con sus ojos cuantos los vieron. » Por otra parte ni puede compararse el » Espíritu Santo á esas formas, como el » Hijo á la piedra, cuando se dice (1 Cor. » 10, 4) *esta piedra era Cristo*: porque » aquella piedra ya estaba en la criatura, » y por modo de accion fue designada con » el nombre de Cristo, á quien simboliza- » ba; miéntras que la paloma y el fuego » existieron instantáneamente tan solo » para significar la venida del Espíritu » Santo. Estos signos parecen asemejarse » á la llama, que se apareció á Moisés en » la zarza; á la columna, que guiaba al » pueblo en el desierto; y á los rayos y » truenos del Sinaí, al promulgarse en él » la Ley; pues la forma corpórea de es- » tos prodigios existió, para significar y » presagiar algo». Así pues se ve claro que la mision visible no es comparable ni con las visiones proféticas, que fueron ideales, y no corpóreas; ni con los signos sacramentales del Antiguo y Nuevo Testamento, en los que se toman, para significar algunas cosas preexistentes en realidad; miéntras que el Espíritu Santo

se dice enviado visiblemente, en cuanto se dejó ver en ciertas criaturas, como en signos constituidos especialmente para esto (1).

Al 3.º que, aunque toda la Trinidad haya producido aquellas criaturas visibles; sin embargo han sido hechas, para manifestar especialmente á esta ó aquella persona: porque, así como se da al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo nombres diversos; igualmente han podido representarse por cosas diversas, por más que no hay entre ellos separacion ni diversidad alguna.

Al 4.º que ha sido conveniente que la persona del Hijo se mostrase como autor de la santificacion, segun lo dicho; y por lo mismo que su mision visible se efectuase segun la naturaleza racional, de la que es propio obrar y poder ser santificada. Mas el signo de la santificacion pudo ser cualquiera otra criatura, y no convino que la criatura visible formada para esto fuese unida al Espíritu Santo en unidad de persona; pues no se tomaba, para obrar algo, sino solo para simbolizarlo: por la misma razon tampoco fue necesario que durase por más tiempo que el preciso, para la realizacion del designio á ella encomendado.

Al 5.º que aquellas criaturas visibles han sido formadas por ministerio de ángeles, mas no para representar la persona de un ángel, sino para simbolizar la persona del Espíritu Santo. Y, pues el Espíritu Santo estaba en aquellas criaturas visibles, como lo significado en su signo; hé aquí porqué en atencion á ellas se dice que el Espíritu Santo es enviado visiblemente, y no el ángel.

Al 6.º que no es de necesidad inherente á la mision invisible el ser siempre manifestada por algun signo visible exterior; sino que, como dice San Pablo (1 Cor. 12, 7): *A cada uno es dada la manifestacion del Espíritu, para provecho de la Iglesia. Este provecho consiste en que por esos signos visibles se confirme y propague la fe; lo cual principalmente fue realizado por Cristo y los Apóstoles, segun estas palabras de San Pablo (Heb.*

*2, 5): Habiendo comenzado á ser anunciada (la eterna salvacion) por el Señor, fué despues confirmada entre nosotros por aquellos, que la oyeron. Por lo cual el Espíritu Santo ha debido ser visiblemente enviado de un modo especial á Cristo, á los Apóstoles, y á algunos de los primeros santos, sobre los que en cierto modo se fundaba la Iglesia; de suerte empero, que la mision visible hecha á Cristo mostrase la mision invisible hecha á él, no entónces, sino en el primer instante de su concepcion. Ha sido visiblemente enviado á Cristo en su bautismo bajo la figura de paloma, que es un animal fecundo, para demostrar en Cristo la potestad de otorgar la gracia por medio de la regeneracion espiritual: por lo cual se dejó oír la voz del Padre (Matth. 3, 17); que decía: *Este es mi hijo amado; para que otros sean reengendrados por la semejanza con su Unigénito. En la transfiguracion se dejó ver bajo la forma de una esplendente nube, para demostrar la superabundancia de su doctrina; por lo cual se ha dicho (Matth. 17, 5): A él escuchad. Fué enviado á los Apóstoles bajo una especie de viento, para indicar el poder de su ministerio en la dispensacion de los sacramentos; por lo que les fué dicho (Joan. 20, 23): A los que perdonáreis los pecados, perdonados les son. Tomó despues la forma de lenguas de fuego, para encomendarles la ensenanza de la doctrina; y así se dice (Act. 2, 4): comenzaron á hablar en varias lenguas.**

A los Padres del antiguo testamento no debió ser enviado visiblemente el Espíritu Santo, porque ántes se debió consumir la mision visible del Hijo que la del Espíritu Santo; puesto que el Espíritu Santo manifiesta al Hijo, como el Hijo al Padre: sin embargo las personas divinas aparecieron visiblemente á los Patriarcas de la antigua Ley, si bien no se pueden llamar misiones visibles; porque no tuvieron por objeto designar la morada de la persona divina por gracia, sino alguna otra manifestacion, segun San Agustin (De Trin. l. 2; c. 17).

(1) El mismo San Agustin (*De agone christiano*, c. 22) es más explícito, diciendo que el evangelio habla de una paloma real y de un fuego asimismo real, para expresar la realidad de

nuestra santificacion interna. Véase la C. 39, a. 7 de la parte 3.ª, donde se trata detenidamente de este punto.

**ARTÍCULO VIII. — «Una persona divina es enviada tan solo por aquella, de quien procede eternamente? (1)**

1.º Parece que ninguna persona divina es enviada sino por aquella, de la cual procede eternamente; porque, como dice San Agustín (De Trin. l. 4, c. ult.), «el »Padre por nadie es enviado, porque »de ninguno procede». Luego, si alguna persona divina es enviada por otra, es necesario que proceda de esta.

2.º El que envía, tiene autoridad sobre el que es enviado. Pero respecto de una persona divina no puede haber autoridad, sino según el origen. Luego es preciso que la persona divina, que es enviada, proceda de la que la envía.

3.º Si una persona divina puede ser enviada por aquel, de quien no procede; nada impedirá decir que el Espíritu Santo es dado por el hombre, aunque no procede de él: lo que es contrario á la doctrina de San Agustín (De Trin. l. 15, c. ult.). Luego una persona divina no es enviada sino por aquella, de la cual procede.

Por el contrario, el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, según estas palabras (Is. 48, 16): *Ahora el Señor Dios me envió y su Espíritu*. Es así que el Hijo no procede del Espíritu Santo. Luego una persona divina es enviada por aquella, de quien no procede.

**Conclusion.** [1] *Considerando la misión como procesion, y al que envía como principio de la persona enviada, una persona es enviada tan solo por aquella, de quien procede; pero* [2] *si el que envía se considera como principio del efecto, á que se dirige la misión, en este sentido la persona divina es enviada por toda la Trinidad.*

(1) Véase el texto bíblico del argumento *en contrario*. Como suponemos que las personas, que necesitan leer traducidas las obras del Doctor Angélico, no están versadas en estudios de carácter eminentemente eclesiástico, cual es el de la exégesis bíblica; nos hemos abstenido de acumular citas de los intérpretes sagrados en comprobación de la sana doctrina espuesta

Responderémos, que sobre esta cuestión ha habido diversidad por parte de algunos en el modo de expresarse. Según unos una persona divina no es enviada sino por aquel, de quien procede eternamente: en este concepto, cuando se dice que el Hijo de Dios ha sido enviado por el Espíritu Santo, es preciso referir esto á la naturaleza humana, según la cual fue enviado por el Espíritu Santo, para predicar. San Agustín por su parte dice (De Trin. l. 2, c. 5) que el «Hijo es enviado por sí y por el Espíritu Santo»; y asimismo el Espíritu Santo es enviado por sí y por el Hijo; queriendo significar por esto que no compete á cualquiera persona, sino solo á la que proceda de otra, el ser enviada, pues el enviar conviene á cualquiera de ellas.

En uno y otro parece que hay algo de verdad: porque, cuando se dice que una persona es enviada; se designa, no solo la persona procedente de otra, sino también el efecto visible ó invisible, objeto de la misión de la persona divina. Si pues *el que envía es designado como principio de la persona enviada; no envía cualquiera persona, sino únicamente aquella, á la que compete ser principio de la enviada*: en este sentido el Hijo es enviado únicamente por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Pero, si *la persona, que envía, es considerada como principio del efecto, á que se dirige la misión; en tal concepto toda la Trinidad envía á la persona enviada*. Mas no por esto el hombre da el Espíritu Santo, porque tampoco puede producir el efecto de la gracia.

Con lo dicho es obvia la solución á las objeciones.

en todos los ocho artículos de esta cuestión. No hemos citado herejías opuestas á la doctrina de la Iglesia, porque de hecho solo los teólogos católicos han ventilado la cuestión propuesta; pero con respecto á este artículo sí es de advertir que los albanenses tuvieron la peregrina idea de afirmar que el hombre puede por sí dar á sus semejantes el Espíritu divino.

## CUESTION XLIV. (1)

### Cómo las criaturas proceden de Dios? y de la causa primera de todos los seres.

Después de haber tratado de las personas divinas, réstanos examinar la procedencia de las criaturas de Dios. Esta materia ofrece á nuestra consideracion tres partes, siendo sus objetos respectivos: 1.º La producción de las criaturas. — 2.º Su distincion. — 3.º Su conservacion y gobierno. Tocante á la primera debemos investigar tres cosas: 1.ª Cuál es la causa primera de los entes? — 2.ª De qué manera las criaturas proceden de la primera causa? — 3.ª Cuál es el principio de duracion de las cosas? Respecto de la primera de estas nos proponemos dilucidar: 1.º Es Dios la causa eficiente de todos los seres? — 2.º La materia primera ha sido creada por Dios, ó es principio de los seres con él y como él? — 3.º Es Dios la causa ejemplar de las cosas, ó hay fuera de él otros ejemplares? — 4.º Es el mismo Dios la causa final de las cosas?

#### ARTÍCULO I. — Es necesario que todo ente haya sido creado por Dios? (2)

1.º Parece que no es necesario que todo ente haya sido creado por Dios; porque nada impide que una cosa exista sin aquello, que no es de esencia de ella, como el hombre sin blancura. Ahora bien: la dependencia del efecto de su causa no parece ser de la esencia de los seres, dado que pueden concebirse algunos sin ella: luego sin ella pueden existir; y por consiguiente nada se opone á que haya seres no creados por Dios.

2.º Una cosa necesita de causa eficiente, para ser; luego lo que no puede ménos de ser, no ha menester causa efi-

ciente. Es así que ningun ser necesario puede no ser; porque lo que es necesario sea, no es posible que no sea. Luego, puesto que hay entre las cosas muchas necesarias, parece que no todos los entes provienen de Dios.

3.º Todo lo que es producido por una causa, puede ser demostrado por esta misma causa. Pero en las matemáticas no se demuestra cosa alguna por la causa agente, como dice Aristóteles (Met. 1. 3, test. 3 y 4). Luego no todos los seres proceden de Dios como de causa agente.

Por el contrario, dice San Pablo (Rom. 11, 36): *De Él, y por Él, y en Él son todas las cosas* (3).

**Conclusion.** *Es necesario afirmar que*

(1) Aquí comienza un nuevo tratado, que los teólogos suelen titular *De Dios Creador*: pero, como en ninguna edicion de la *Suma* hemos visto semejante epigrafe; nos abstemos de introducir tal novedad, que después de todo no sería de transcendencia alguna. El enlace del Tratado de la Trinidad con el de la Creacion es muy natural, segun lo indica el Santo al principio de esta cuestion. Puede dividirse este tratado en tres partes, como lo hace el P. Médicis: 1.º producción de las criaturas, que comprende las tres cuestiones, 44, 45 y 46; 2.ª distincion de las criaturas, desde la C. 47 á la 103; 3.ª conservacion y gobierno de las mismas, desde la C. 103 hasta el fin de esta 1.ª parte.

(2) Fijese bien el lector en la variante, que hay en el epigrafe, cuando se le compara con el plantéo de los problemas, que trata de resolver el Doctor Angélico. Poco ántes ha dicho que será objeto de este artículo el examinar, si Dios es la causa eficiente de todas las cosas; y segun el Cardenal Cayetano este y no otro es el sentido, que debe darse al epigrafe, que anotamos: por manera que *provisionalmente* la palabra *creado* debe tomarse como equivalente á *causado* (*effectivé*), así como la expresion *todo ente* debe entenderse, no de todo lo que

es distinto de Dios, sino de lo que encierra en sí el verdadero concepto de entidad subsistente; de otro modo sería ocioso, advierte el citado Cardenal, el artículo siguiente.

Este artículo, ó mejor dicho, todo el tratado de la creacion es un solemne mentís dado por el Doctor Angélico á los que le suponen esclavo de la doctrina de Aristóteles, que, como es sabido, admitia la eternidad de la materia. Véase la *Filosofía cristiana* del P. Ráulica, t. 2, parte 2.ª consagrada toda ella á la defensa de la teología y filosofía de las escuelas personificadas en Santo Tomás. Creemos innecesario advertir que es doctrina de fe la del dogma de la creacion, consignada como esta en el simbolo de los Apóstoles (creo en Dios Padre Todopoderoso, Criador del cielo y de la tierra). Véanse los artículos sucesivos.

(3) En este testo, como en el del Eccli. 43, 20, *Ipse (Deus) est omne*, segun la version griega, y en el de los *Hechos Apost.* 17, 28, *In ipso vivimus, movemur, et sumus*, se apoyan los discipulos de Mr. Salvador, para destruir la nocion de los seres creados por Dios. Sobre esta doctrina erraron más ó ménos directamente todos los que sobre el origen de las criaturas despreciaron ó ignoraron los antecedentes consignados en la cos-

todo cuanto de cualquier modo es, tiene á Dios por causa.

Responderémos, que es necesario decir que todo ente, que de cualquier modo tiene ser, lo tiene de Dios: porque, si algo se halla en él por participacion, necesariamente es causado en él por aquel, á quien el ser conviene esencialmente; como el hierro se hace candente por el fuego. Queda ántes demostrado (C. 3, a. 4), tratando de la simplicidad divina, que Dios es el mismo ser subsistente por sí; como tambien (C. 11, a. 3 y 4) que el ser subsistente por sí no puede ser sino solo uno: como, si la blancura fuese subsistente por sí, sería necesariamente única; puesto que las blancuras se multiplican en razon de sus recipientes. Es preciso pues que todos los seres, que no son Dios, no sean su mismo ser, sino que participen del ser; y por consiguiente que los seres, que son más ó ménos perfectos en razon de la medida de esta participacion, tengan por causa un primer ente, que es soberanamente perfecto: lo cual hace decir á Platon (1) que «es necesario colocar la unidad ántes de toda multitud»; y á Aristóteles (Met. l. 2, test. 4) que «lo que es por excelencia ente y en grado eminente verdadero, es la causa de todo ente y de toda verdad»; como lo que es lo más caliente, es la causa de todo calor (2).

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la relacion del efecto á la causa no entre en la definicion del ser, que ha sido cau-

sado; es sin embargo una consecuencia necesaria de las cosas, que le son esenciales: porque, por lo mismo que algo es ente por participacion, se sigue que ha sido producido por otro. Un ente tal no puede pues existir, sin que haya sido causado, como ni el hombre sin tener la facultad de reir. Mas, como no es de la esencia del ente absoluto (*simpliciter*) el ser causado, hé aquí por qué existe algun ente no causado.

Al 2.º que algunos llevados de este razonamiento han supuesto que lo que es necesario, no tiene causa, como dice Aristóteles (Phys. l. 8, test. 46). Pero la falsedad de semejante hipótesis se hace patente en las ciencias demostrativas, en las que los principios necesarios son causas de conclusiones necesarias. Por lo cual Aristóteles dice (Met. l. 5, test. 6) que hay ciertas cosas necesarias, que tienen una causa de su necesidad. Luego la causa agente no se requiere precisamente porque un efecto pueda no ser; sino porque no sería, si la causa no existiese: por cuanto esta condicional es verdadera, sean posibles ó imposibles el antecedente y el consiguiente.

Al 3.º que las matemáticas son consideradas como abstracciones de la razon, aunque ellas no sean abstractas en cuanto á su ser. Porque toda cosa debe tener una causa eficiente, segun que tiene ser. Así, aunque las cosas matemáticas tengan una causa eficiente; sin embargo la ciencia no las considera segun su relacion

mogonia de Moisés. De aquí provinieron el hiloísmo, emanatismo, el sistema cabalístico, el panteísmo, el dualismo y otros absurdos no ménos graves de la antigüedad: cuyo hecho bien examinado nos da á conocer que los modernos filósofos con sus flamantes teorías no han alcanzado más que á sacar de entre el polvo las fábulas de los antiguos, ó á exornar sus ficciones con errores más transcendentales. De esta manera han aparecido en el mundo actual de la filosofía los idealistas, que solo reconocen la existencia de las sustancias espirituales; los materialistas, que, negando la realidad de dichas sustancias, admiten solamente el principio de la materia como razon de ser; llegando los egoístas teóricos á la demencia de afirmar que fuera de su alma nada en el universo habia de positivo. Kant, haciendo distincion entre *noúmenos* y *fenómenos*, ó entre los seres inteligibles ó subjetivos y los esternos, estableció que las nociones del mundo y de lo absoluto eran una mera *idea de la razon pura*, apareciendo en los fenómenos, y dirigiéndose naturalmente á lo absoluto, de cuya existencia no podia tenerse conviccion alguna. Por eso los kantianos bajo el título de *Filosofía de la naturaleza* ó de *Somnología metafísica* tratan del mundo sensible; y por eso tambien á la parte metafísica, que se ocupa del conjunto y union de los fenómenos y *noúmenos*, ó sea, aquella parte, que vulgarmente se llama Cosmología, ni siquiera se dignan concederle el nombre de ciencia. Los antiguos estoicos se distinguian bastante de los novadores en sus ensenanzas panteísticas.

Aquellos, aunque sostenian que los seres no habian sido creados por Dios, en razon á que eran eternos, distinguian sin embargo en el mismo Dios una sustancia espiritual é inteligente, que hacia las veces de alma, y otra corporal compuesta de los seres sensibles, á quien aquella gobernaba. Los modernos panteístas se aproximan más ó ménos al sistema de Espinoza, en que se proclama como principio universal la existencia de la *sustancia única, activa y pasiva* á la vez; únicamente se diferencian en la diversa razon y en el modo tambien peculiar de filosofar. — M. C. G.

(1) En el diálogo *Parménides*.

(2) Herbert Spencer, cuyo testimonio no debe ser sospechoso á la incredulidad, ha reconocido que, cualquiera que sea la hipótesis, que la ciencia filosófica acepte como explicacion del origen del mundo, ya sea el ateísmo, ya el panteísmo, ó bien el teísmo; no se puede evitar la necesidad de la hipótesis de la *existencia por sí*, ó directamente ó bajo mil rodéos. (Los primeros principios, c. 2, p. 30, traduccion del Sr. D. J. A. Irueste, Madrid, 1879). El argumento sin embargo, que le mueve á conceder á las tres hipótesis el mismo grado de probabilidad, nos parece impropio de un hombre medianamente impuesto en la Lógica; porque de que una cosa no pueda ser concebida, que segun él vale tanto como ser representada por la imaginacion, ¿debe deducirse su identidad con lo que notoriamente es absurdo?

con esta causa : por lo cual en las ciencias matemáticas nada se demuestra por la causa eficiente.

**ARTÍCULO II. — La materia primera ha sido creada por Dios ? (1)**

1.º Parece que la primera materia no ha sido creada por Dios : porque todo lo que es hecho, se compone de un sujeto y de alguna otra cosa (2), segun Aristóteles ( Phys. I. 1, test. 62 ); y la materia primera no tiene sujeto. Luego no puede haber sido hecha por Dios.

2.º La accion y la pasion son correlativamente opuestas ; y, así como Dios es el primer principio activo, la materia es el primer principio pasivo : luego Dios y la primera materia son dos principios opuestos entre sí, ninguno de los cuales procede del otro.

3.º Todo agente produce su semejante : y, como un agente obra, en tanto que está en acto (3) ; síguese que todo lo que él hace, es de alguna manera en acto. Pero la materia primera como tal no existe sino en potencia. Luego es contrario á su naturaleza el que haya sido hecha.

Por el contrario, San Agustín dice (Conf. I. 12, c. 7) : « Dos cosas habeis » hecho, Señor : una cerca de vos, el » ángel ; y otra cerca de la nada, y es la » materia primera » :

(1) Aun cuando no se tengan otros conocimientos filosóficos acerca de la materia primera, que los lijerísimos, que quedan consignados en la pág. 63, nota 2 ; el lector comprenderá que, prescindiendo de la cuestion de nombre, y fijándonos en las ideas, llámese como se quiera á la materia primitiva, siempre resultará que es de la mayor importancia para la filosofía y para la teología el averiguar el origen de esa materia. Como dijimos en el artículo precedente y lo repite en esto el Cardenal Cayetano, no debe tomarse áun la palabra *creado* en todo el rigor del lenguaje de la Iglesia, sino como equivalente á causado (*effective*). Así se colige de la doctrina del testo, debiendo advertir que además de las opiniones, que el Santo cita, y que nacieron en las escuelas griegas, hubo tambien en los primeros siglos del cristianismo multitud de herejías relativas á esta materia, como las de los selucianos, albanenses, hermanios, marcionitas, maniqueos, hermogenianos, etc., que sostenían que la materia primitiva, de la cual Dios formó los elementos, era eterna como Dios. Segun se verá en el a. 2 de la C. 46, toda doctrina racionalista viene á parar en último resultado á este error ; y por esto no debe maravillarnos que en estos tiempos se reproduzcan los sistemas de la antigüedad pagana.

(2) Aquello, *de que se hace una cosa*, es el sujeto ; y aquello, que le constituye en tal cosa ya hecha, es el segundo elemento, de que habla Aristóteles en el pasaje citado : donde pone por ejemplo entre otros el de un músico, en el cual el ser hombre es el sujeto ó aquello *ex quo*, y la cualidad de músico lo que le constituye en tal ser y no en otro.

(3) Porque es evidente que, si no existiera en acto, no sería agente verdadero. Con respecto al otro axioma *toto agente pro-*

**Conclusion.** *Es necesario reconocer que la materia primera ha sido tambien creada por la causa universal de todos los seres, que es Dios.*

Responderémos (4), que los filósofos antiguos han penetrado en el conocimiento de la verdad poco á poco y como á tientas. Cuando en los más remotos tiempos se hallaban como en su primitiva rudeza, no sospechaban hubiese otros entes que los cuerpos sensibles (5) : los que de entre ellos admitían en los cuerpos el movimiento, no lo consideraban sino segun algunos accidentes, tales como la menor ó mayor densidad, ó por la cohesion y disgregacion ; y, como suponían increada la sustancia misma de los cuerpos, asignaban algunas causas de aquellas transformaciones accidentales, por ejemplo, la amistad, la discordia (6), la inteligencia (7), y otras á este tenor. Más tarde llegaron á distinguir racionalmente la forma sustancial de la materia, que suponían increada ; y reconocieron entonces que la transformacion tenía lugar en los cuerpos segun sus formas esenciales, asignando á estas transformaciones ciertas causas más generales, como el círculo oblicuo (8) segun Aristóteles, ó segun Platon las ideas. Pero es muy de notar que la materia está restringida por la forma á una especie determinada, como la sustancia de una especie lo es por el

*duce su semejante*, repetidas veces hemos dicho que tiene su explicacion particular, tratándose de las obras artísticas.

(4) La parte histórica de la demostracion está tomada indudablemente del libro 1.º de la Metafísica de Aristóteles, donde se refieren con más minuciosidad los errores de los filósofos, que precedieron á Estagirita.

(5) Tháles de Mileto consideraba al agua como primer principio de las cosas ; Anaxímenes de Mileto otorgaba esta dignidad al aire, y Heráclito de Efeso al fuego. Empédocles añade á estos la tierra, y de los cuatro elementos pretende formar el universo por agregacion y disgregacion, efectuadas por la amistad y la discordia (atraccion y repulsion?), causa la primera de todos los bienes y la segunda de todos los males.

(6) *Litem* dice el testo, y nuestra traduccion *discordia* con el Sr. Azcárate en el citado libro de Aristóteles.

(7) Hermotino y Anaxágoras de Clazoménos. En general, segun Aristóteles, los eleatas (escuela de Elea) establecieron la unidad del principio de las cosas ; pero entre todos se distinguió Parménides, discípulo de Jenófanes, el fundador de la dicha escuela (1536 a. de J. C.).

(8) *Circulum obliquum* dice el testo. Croemos que alude al Zodiaco ; pero en el cap. 10 ó en el testo 56 del libro 2.º *De generatione et corruptione*, al cual remite el P. Nicolai, de quien copia la cita la edicion Aurea, no encontramos la expresion *obliquum* ó equivalente, sino simplemente el *circulo*. Reina gran oscuridad entre los comentaristas de Aristóteles sobre la explicacion, que da de los movimientos celestes en el libro 12.º de la Metafísica y en el 8.º de la Física. De todos modos la demostracion del Doctor Angélico no pende, como verá el lector, de la aclaracion de este pasaje.

accidente, que le sobreviene, á determinada manera de ser; como el hombre por la cualidad de blanco. Unos y otros consideraron el ente bajo cierto punto de vista particular, ó en cuanto es tal ente; y por este motivo han asignado á las cosas causas eficientes particulares. Algunos despues se elevaron hasta la consideracion del ente como ente, y de la causa de las cosas, no solamente segun que son estas ó tales, sino en su concepto *absoluto* de entes. Ahora bien: lo que es causa de las cosas como entes, debe serlo asimismo, no solo segun que son tales por sus formas accidentales, ni únicamente en cuanto son estas en virtud de sus formas sustanciales, sino tambien en razon de todo lo que pertenece á su ser bajo cualquier concepto. Segun esto *es necesario admitir que áun la materia primera ha sido creada por la causa universal de los seres.*

Al argumento 1.º dirémos, que Aristóteles habla de ser hecho en particular, lo que consiste en pasar de una forma á otra, sea accidental ó sustancial (1). Pero aquí hablamos de las cosas, segun que emanan del principio universal del ser; y de esta emanacion ni áun la materia está escluida, aunque lo esté de ese otro primer modo de produccion (2).

Al 2.º que la pasion es efecto de la accion: y por lo tanto es conforme á razon que el primer principio pasivo sea el efecto del primer principio activo; pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto (3). Así pues, como dice Aristóteles (Met. l. 12, test. 40), el primer principio debe necesariamente ser perfectísimo.

Al 3.º que esta razon no prueba que la materia no haya sido creada, sino que no ha sido creada sin una forma (4): porque, aunque todo lo creado existe en acto, sin embargo no es acto puro (5). Es preciso

pues que áun lo que en el ser hay de potencia, haya sido creado; habiéndolo sido todo cuanto á su mismo ser pertenece.

### ARTÍCULO III. — La causa ejemplar es algo fuera de Dios? (6)

1.º Parece que la causa ejemplar es alguna cosa fuera de Dios: porque el efecto de la causa ejemplar tiene la semejanza de esta; pero las criaturas están léjos de asemejarse á Dios. Luego Dios no es su causa ejemplar.

2.º Todo lo que existe por participacion, se reduce á algo existente por sí mismo, como lo encendido se reduce al fuego, segun lo ya dicho (a. 1). Todo cuanto hay en los seres sensibles, existe solo por participacion de alguna especie (7): lo cual es harto palmario, por cuanto en ninguna de las cosas sensibles se encuentra solo lo que pertenece á la naturaleza de la especie, sino que á los principios de la especie van adjuntos los constitutivos del individuo. Hay pues necesidad de designar las especies mismas como existentes por sí, diciendo «hombre »por sí (*per se*), caballo por sí», etc.: y estas son los ejemplares. Por consiguiente hay fuera de Dios ciertas cosas, que son causas ejemplares.

3.º Las ciencias y las definiciones tienen por objeto las especies mismas, no en cuanto existen en individuos particulares, puesto que la ciencia y la definicion no versan sobre las cosas particulares. Luego hay ciertos entes, que son entes ó especies, no en los singulares, y estos son los que se llaman ejemplares. Luego fuera de Dios, etc.

4.º San Dionisio parece ser de la misma opinion, cuando dice (De div. nom. c. 5) que «eso mismo de ser por sí, es

(1) El texto dice *sunt hæc vel talia*, y segun el P. Nicolai el *hæc* (esto) denota el ser particular ó individual de una cosa, y el *talia* (tal ó cual) el ser accidental. La interpretacion está conforme con lo que el Santo dice á continuacion.

(2) Véase la pág. 87, nota 1. La objecion peca ademas por la llamada en *Lógica petition de principio*, toda vez que de lo que se trata es de saber si la materia primera está fuera de las leyes de los artefactos mecánicos con respecto á su ser, ó si ha recibido el ser, ó si se halla dentro de esas leyes generales, en cuya virtud toda mutacion reconoce un sujeto pre-existente.

(3) Véase la C. 4, a. 1, y la pág. 291, nota 2.

(4) Porque Santo Tomás defendia én contra de Escoto que todo lo creado lo ha sido con alguna forma.

(5) Acto puro ó existencia absoluta, cuya no existencia se

considera como absurda.

(6) El artículo presente es una crítica eminentemente filosófica del sistema de Platon sobre las ideas, suponiendo que este las considerase independientes de la divinidad, cosa que aún no está suficientemente averiguada. Bajo un punto de vista esclusivamente católico tiene aplicacion á la *exégesis bíblica*, en particular á aquel pasaje tan sabido de San Pablo, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*.

(7) «Segun lo dicho por Porfirio, á causa de la participacion en la especie, todos los hombres, por numerosos que se » se les suponga, no constituyen más que uno, el hombre específico » P. Nicolai. Puede compulsarse la cita en el tomo 1.º de la *Lógica* de Aristóteles, p. 82, en cuyo tomo se encuentra muy en su lugar la *Isagoge* de Porfirio, ó sea, la introduccion á las *Categorías* de Aristóteles.



» ántes que ser por sí la vida ó la sabiduría ».

Por el contrario, ejemplar es lo mismo que idéa. Pero, según San Agustín (Qq. l. 83, q. 46), las idéas son « las formas » principales, que en la inteligencia divina « están contenidas ». Luego los ejemplares de las cosas no están fuera de Dios.

Conclusion. [1] *Dios mismo es la primera causa ejemplar de todas las cosas; aunque* [2] *bien pueden decirse algunas criaturas ejemplares secundarios de otras.*

Responderemos, que Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas. Para demostrarlo, observaremos que para la producción de una cosa es necesario un ejemplar, á fin de dar al efecto una forma determinada: porque un artista da á la materia una forma determinada por el tipo ó modelo, á que se propone conformarla; bien que este modelo exista exteriormente ante sus ojos, bien que lo tenga interiormente concebido en su mente. Es evidente que lo que es producido naturalmente, recibe una forma determinada; y esta determinación de forma debe necesariamente atribuirse como á su primer principio á la sabiduría Divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual consiste en la distinción de los seres. Por lo cual es preciso reconocer que en la divina sabiduría están las razones de todas las cosas, y á las que hemos llamado idéas (C. 15, a. 1), esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina. Estas formas, aunque se consideran múltiples respecto de los seres, no son en realidad otra cosa que la esencia divina, en cuanto su semejanza puede ser diversamente participada por los diversos seres. Así pues Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas.

Se puede también decir que algunas de las criaturas son tipos ejemplares de otras, por cuanto las hay hechas á semejanza de otras, ya porque son de la misma especie, ya por alguna analogía de imitación.

Al argumento 1.º diremos que, si bien las criaturas no pueden llegar á ser se-

mejantes á Dios en naturaleza con semejanza de especie, como el hijo al padre en los hombres; sin embargo pueden asemejarse por la representación de la idéa concebida por Dios: á la manera que una casa material se asemeja á la casa ideal, que el arquitecto ha concebido en su mente.

Al 2.º que es de esencia del hombre existir en la materia, y por consiguiente no se puede encontrar hombre sin materia. Así pues, aunque tal hombre en particular existe por la participación de la especie; sin embargo no se puede reducir á alguna cosa existente por sí en la misma especie, pero sí á una especie superior, como son las sustancias separadas: y lo propio puede decirse de las demás cosas sensibles.

Al 3.º que, aunque toda ciencia y toda definición tienen por objeto únicamente los entes; no por eso las cosas tienen precisamente el mismo modo de ser, que el entendimiento tiene en el entender: porque nosotros por la virtud de nuestro entendimiento agente abstraemos las especies universales de las condiciones particulares, sin que por esto sea necesario que lo universal subsista separadamente de lo particular, como el tipo ó ejemplar de las cosas particulares.

Al 4.º que, según San Dionisio (De div. nom. c. 11), « llámase algunas veces » Dios mismo á la vida por sí, y á la sabiduría por sí, y aun á las virtudes concedidas á las cosas mismas; mas no en el concepto de cosas subsistentes en sí mismas, como opinaron los antiguos.

#### ARTÍCULO IV. — Dios es la causa final de todas las cosas ? (1)

1.º Parece que Dios no es la causa final de todas las cosas: porque obrar por un fin parece propio de quien necesita del fin; mas Dios nada há menester. Luego no le compete obrar por un fin.

2.º El fin de la generación, y la forma del engendrado, y el agente no pueden ser una misma cosa numéricamente, según Aristóteles (Phys. l. 2, test. 70);

(1) Véase el texto bíblico del argumento en contrario. Amaury de Chartres sostuvo que el ser Dios el fin de todas las cosas debía entenderse en el sentido, de que todas las cosas volverían á él, para formar un solo individuo ó sustancia

inmutable: cuya doctrina fue condenada por el Papa Inocencio III (Extra. *Damascenus*). Evidentemente es el lenguaje de los modernos panteístas, aunque ménos oscuro.

puesto que el fin de la generacion es la forma del ser engendrado. Dios es el agente primero de todas las cosas. Luego no puede ser su causa final.

3.º Todos los seres apetecen su fin; mas no todos apetecen á Dios, pues ni todos le conocen. Luego Dios no es el fin de todos los seres.

4.º La causa final es la primera de las causas. Luego, si Dios es causa eficiente y causa final, síguese que hay en él un ántes y un despues: lo que es imposible.

Por el contrario, se dice en el libro de los Proverbios (16, 4): *Todas las cosas las ha hecho el Señor por sí mismo (propter semetipsum).*

Conclusion. *Siendo Dios el primer agente, es tambien necesariamente el fin primero de todas las cosas.*

Responderémos, que todo agente obra por un fin: de otra manera su accion no produciría más bien una cosa que otra, sino fortuitamente. Ahora bien: el fin del agente es el mismo que el del paciente, en cuanto tales, pero de diverso modo; puesto que una y misma cosa se propone imprimir el agente é intenta el paciente recibir. Hay seres empero, que son á la vez agentes y pacientes; y estos son agentes imperfectos, los cuales obrando intentan adquirir algo. Pero del agente primero, que es puramente activo, no es propio obrar con intento de adquirir algun fin; ni tiene otra intencion que la de comunicar su perfeccion, que es su bondad: y cada criatura por su parte aspira á obtener su perfeccion, que es la seme-

janza de la perfeccion y de la bondad de Dios. Así pues *la bondad divina es el fin de todas las cosas* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que obrar por indigencia no conviene sino al agente imperfecto, al que es connatural hacer y padecer. Esto no compete á Dios: por cuya razon solo Él mismo es soberanamente liberal, como quien no obra por su propia utilidad, sino únicamente por su bondad.

Al 2.º que la forma del ser engendrado no es el fin de la generacion, sino en tanto que ella es la semejanza de la forma del que engendra, el cual se propone comunicar su forma. De otra manera la forma del engendrado sería más noble que la del que engendra, puesto que el fin es más noble que los medios á él conducentes.

Al 3.º que todos los seres apetecen á Dios como su fin, en el hecho de aspirar á un bien cualquiera, ya sea por el apetito inteligible, ya por el sensitivo (2), ó bien por el natural desprovisto de conocimiento; porque nada tiene razon de bueno y apetecible, sino en cuanto participa de la semejanza de Dios.

Al 4.º que, siendo Dios la causa eficiente, ejemplar, y final de todas las cosas, y habiendo sido creada por Él la primera materia; síguese que es único en realidad el primer principio de todas las cosas. Mas nada impide que en Él distingamos racionalmente muchas cosas, de las que unas son en el orden de nuestros conocimientos anteriores á las otras.

(1) Léanse las hermosas páginas de la Conferencia 3.ª (1818) del P. Lacordaire y las no ménos interesantes del Padre Monsabré (Conferencia 6.ª de 1874), y se convencerá el lector de la perfecta identidad en el fondo de ambas produc-

ciones, como inspiradas que están ambas conferencias en la doctrina de este artículo.

(2) En la edicion de Nápoles de 1772 se omite la palabra *sensibili*, indudablemente por distraccion.

## CUESTION XLV.

### Del modo de emanar las cosas del primer principio.

Debemos examinar ahora cómo las cosas emanan del primer principio, es decir, la creación; disertando á este propósito sobre ocho puntos: 1.º Qué es la creación?—2.º Puede Dios crear algo?—3.º La creación es algún ente en la naturaleza de los seres?—4.º A qué seres compete ser creados?—5.º Es propio de solo Dios crear?—6.º Crear es común á toda la Trinidad, ó es peculiar de alguna persona?—7.º Hay en las criaturas algún vestigio de la Trinidad?—8.º Interviene la operación de crear en las obras de la naturaleza y de la voluntad?

#### ARTÍCULO I. — Crear es hacer algo de la nada? (1)

1.º Parece que crear no es hacer algo de la nada: porque San Agustín dice contra un enemigo de la Ley y de los Profetas (1. 1, c. 23): «Hacer es producir lo que absolutamente no existía; pero crear es constituir en orden algo, sacándolo de lo que ya era».

2.º La nobleza de la acción y del movimiento se toma de los términos: así es más noble la acción, que procede del bien al bien y del ente al ente, que la que de la nada procede á algo. Pero la creación parece ser la más noble de las acciones, y

la primera entre todas. Luego no pasa de la nada á algo, sino más bien del ente al ente.

3.º La proposición *de (ex)* implica la actitud de alguna causa, y sobre todo de causa material, como cuando decimos que una estatua se hace de bronce. La nada no puede ser materia de ente, ni causa de él de modo alguno. Luego crear no es hacer algo de la nada.

Por el contrario, sobre estas palabras del Génesis (1, 1): *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*, dice la glosa (ord. Beda) que «crear es hacer alguna cosa de la nada» (2).

Conclusion. *Crear, que es producir el*

(1) El P. Capponi se limita á indicar la doctrina de Algazel y de Averrós, como opuesta á la del dogma católico de la creación, sin duda porque en la Edad Media llamaban más la atención de las escuelas los filósofos árabes: pero bien puede decirse de todos los atómos lo que en las siguientes líneas escribe el P. Ceferino respecto de los panteístas: «La noción filosófica y cristiana de la creación es de la mayor importancia, para discernir y refutar á la vez los sistemas panteístas, los cuales convienen todos en negar, ó al menos desfigurar, la idea racional y filosófica de la creación. Por eso se observa que hasta aquellos panteístas, que rechazan este dictado y que se esfuerzan por no aparecer hostiles al cristianismo, desfiguran y destruyen el concepto filosófico-cristiano de la creación, arrastrados por las exigencias lógicas de su teoría panteísta». (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 170).

(2) En confirmación de la inteligencia del verbo latino *creavit*, que usa la Vulgata, y que el A. Doctor dice debe ser *aliquid ex nihilo facere*, los teólogos han dado varias explicaciones luminosas, que creemos pueden tenerse presentes para el esclarecimiento de la cuestión actual. Y en primer lugar ¿qué se entiende por *nada (nihil)*? Unos responden que por esta palabra se da á conocer *todo aquello, que tiene un estado de mera posibilidad interna ó lógica*, es decir, de no existencia, en cuanto se opone al estado de existencia y actuali-

dad, y se considera como punto ó término, de donde sale ó comienza á ser la actualidad: de aquí lo que llaman *nihil sui* y *nihil subjecti*. Otros distinguen entre la *nada positiva* y *negativa*, haciendo consistir aquella en todo lo que no existe en acto, sino solo en potencia; y esta, en lo que no existe ni en acto ni en potencia, al menos próxima. No faltan además algunos, que, admitiendo la *nada negativa* en su significación de pura negación de toda entidad, la diferencian de la *privativa*, que supone un algo existente, como es el *principio material* informe, si bien absolutamente inepto para producir cosa alguna. En el sentido de estos últimos, Dios primero produjo de la *nada negativá*, es decir, del *no ser (ex non ente)* la materia informe; á esto llaman *prima creatio*: después y del mismo Dios sacó de dicha materia informe todas las cosas criadas; y hé aquí lo que nombran *secunda creatio*. De todas estas definiciones se viene pues á deducir, como se ve, que los teólogos, si bien no se hallan conformes en ciertos detalles, coinciden sin embargo en lo esencial, que es el entender por *nada* el estado de mera posibilidad ó de no existencia de las cosas.

Después preguntan: ¿y la palabra *creavit* tiene tal significación en el versículo primero del primer capítulo del Génesis, de forma que deba entenderse que Dios en el principio del tiempo y juntamente con el tiempo sacó de esta *nada* el universo? Y aquí ya no hay diferencia de ninguna especie

*ser en su totalidad, es hacer alguna cosa de la nada.*

Responderémos que, como ya queda dicho (C. 44, a. 2), conviene considerar no solamente la emanacion de algun ente particular de un agente particular, sino tambien la emanacion de todo ente de la causa universal, que es Dios: y esta última emanacion es la que designamos con el nombre de creacion. Ahora bien: lo que procede por emanacion particular, no puede suponerse anterior á la emanacion. Así, cuando un hombre es engendrado, no era ántes hombre; sino que de no hombre es hecho hombre, como lo blanco de lo no blanco. De aquí es que, si se considera la emanacion de la universalidad de los entes de su primer principio, es imposible presuponer ente alguno á esta emanacion; puesto que *ser nada* es lo mismo que *no ser ente*. Luego, así como la generacion del hombre se hace del no ente, que es el no hombre; de igual modo *la creacion, que es la emanacion de todo el ser universal, se hace del no ente, que es la nada.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín toma aquí la palabra *creacion* equívocamente, en el sentido usual de reformar con ventaja lo que se dice creado, como se dice que uno es creado obispo (1); y no es así como entendemos aquí la creacion, sino segun queda espuesto.

Al 2.º que las mutaciones toman su especie y su dignidad, no del término punto de partida (*à quo*), sino del final (*ad quem*). Por consiguiente una mutacion es tanto más perfecta y principal, cuanto lo es el término, al cual se dirige (*ad quem*); áun cuando el otro término (*à quo*) su opuesto sea más imperfecto: así como la generacion en absoluto es más noble y principal que la alteracion, por

cuanto la forma sustancial es más noble que la forma accidental; aunque la privacion de la forma sustancial, que es el punto de partida de la generacion, es más imperfecta que lo contrario, que es el punto de partida de la alteracion. Asimismo la creacion es más perfecta y principal que la generacion y la alteracion, porque tiene por objeto final la sustancia íntegra de la cosa: y lo que se concibe como el término *à quo*, es el no ente en absoluto.

Al 3.º que, cuando se dice que algo es hecho de la nada (*ex nihilo*), esta preposicion *de (ex)* no designa causa material, sino solamente orden (2); como, cuando se dice que de la mañana se hace el medio día, lo que significa que despues de la mañana llega el medio día. Pero debe entenderse que esta preposicion *de (ex)* puede incluir la negacion comprendida en la palabra nada, ó hallarse comprendida en ella. Si se entiende del primer modo; el orden permanece afirmado, denotándose *por él* la relacion de lo que es con el no ser anterior: mas, si la negacion comprende la preposicion; el orden entónces se niega, y en tal caso «ser hecho» de la nada (*fit ex nihilo*), significa «no ser hecho de algo»; como si se dijese, «ese de nada habla», porque no habla» de alguno». En uno y otro sentido es verdad que de nada se hace algo; pero en el primero la preposicion *de (ex)* implica orden segun lo dicho, y en el segundo actitud de la causa material, que se niega.

## ARTÍCULO II. — Puede Dios crear algo (3)

1.º Parece que Dios no puede crear cosa alguna: porque, segun Aristóteles

entre los católicos, viniendo todos á confesar como dogma de fe con el Concilio Lateranense 4.º (cap. *Firmiter*) que: «Uno es el Creador de todas las cosas... el cual desde el principio del tiempo fundó (*condidit*) de la nada ambas criaturas, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana». Lo cual prueban por la propiedad de la voz hebrea (*bara*), testimonio de los más célebres Rabinos, sentido tradicional de los judíos, autoridad de SS. Padres, etc. contra los seguidores de los inieños ó irreligiosos sistemas, antiguos y modernos, del hylozoismo, autoteísmo, panteísmo, memigneísmo, emanatismo, infinitoteísmo y otras teorías, opuestas más ó ménos descaradamente al poder de Dios, que hace surgir de la nada todos los seres del mundo visible é invisible.

M. C. G.

(1) «La palabra creacion (dice Billuart, refiriéndose al

» pasaje, que anotamos) tiene tres sentidos: 1.º lato, entendiéndose como equivalente á produccion, y en este sentido se dice en las Sagradas Escrituras (*Eccl. 2*) que la sabiduría ha sido creada; 2.º equívoco, que es del que habla el texto; y 3.º estricto, ó sea, la produccion *ex nihilo*» (*De opera sex dierum*, diss. 1. a. 3). San Agustín sin embargo no cita el ejemplo del obispo, sino de los magistrados, segun advierte el P. Nicolai y puede comprobarse en las obras del Santo.

(2) «La partícula latina *ex* y la castellana *de* no significan que la nada sea la materia del efecto creado, sino que significan el orden de los términos, que concebimos en la creacion, concibiendo el no ser del efecto A como anterior en orden de naturaleza al ser del mismo». P. Cef. *ib.* p. 168.

(3) «Suponiendo la nada absoluta, es cierto que lo que no

(Phys. I. 1, test. 34), los filósofos antiguos tenían como un principio de sentido común que «de nada nada se hace» (*ex nihilo nihil fieri*). Pero el poder de Dios no se extiende á lo que es contrario á los primeros principios; por ejemplo, no puede hacer que el todo no sea mayor que una parte de él, ó que la afirmacion y la negacion sean verdaderas á la vez. Luego Dios no puede crear ó hacer algo de nada (1).

2.º Si crear es hacer algo de la nada, ser creado es ser hecho algo: pero ser hecho es ser mudado. Luego la creacion es una mutacion. Toda mutacion supone algun sujeto, como se ve por la definicion del movimiento, que es el acto de lo que existe en potencia (2). Luego es imposible que algo sea hecho por Dios de la nada.

» es, no puede pasar á ser; en tal caso ¿de dónde saldría el ser, » no habiendo más que el no ser, es decir, su contradictorio? » Pero, al afirmar que algo sale de la nada, no suponemos la » nada absoluta; por el contrario empezamos por decir que » hay una realidad infinita, Dios. La nada solo la referimos » á los seres finitos, y decimos: estos seres pasaron á ser por » la accion todopoderosa del Criador. ¿Qué hay aquí de con- » trario á la sana razon? (Balmes, *Teodicea*, c. 11). El mismo filósofo español ha hecho atinadísimas observaciones sobre los que niegan el dogma de la creacion en estos términos: «Las » objeciones contra la creacion dimanen de ideas groseras » sobre la naturaleza de la causalidad. Los que sostienen el » sistema de las emanaciones, hablan como pudiera hablar la » filosofía en la mayor rudeza de sus primeros pasos. No con- » cebir posible el salir una cosa de otra, sino como sale el agua » de un depósito, el esplicar de esta suerte la causalidad, es » indigno de un verdadero filósofo. La actividad productiva » es denasado noble y elevada, para que pueda espresarse » con esas imágenes groseras. ¿Pues qué? no vemos en nos- » otros mismos el ejercicio de una actividad, que en nada se » parece á las emanaciones materiales? ¿Cómo puede ser, di- » cen los atóys y panteístas, querer una cosa y quedar hecha? » ¿Cómo puede ser, les replicaremos, lo que experimenta el » hombre en sí propio? Quiere, y se presentan á su entendi- » miento las idóas y á su fantasía las imágenes; quiere, y » los miembros del cuerpo se mueven. ¿En este modo de pro- » ducir hay algo semejante á las emanaciones materiales? » Vemos aquí un ser inteligente y libre: al imperio de su vo- » luntad se presentan fenómenos espirituales y corpóreos, que » ántes no existían; ¿porqué pues al imperio de la voluntad » del Ser infinito no podrán existir sustancias, que ántes no » existían? Lo repito: todas las objeciones contra la doc- » trina de la creacion proceden de superficialidad ontológica é » ideológica; cuanto más se profundiza en estas ciencias, » tanto más clara se presenta la verdad á los ojos de la filoso- » fia, tanto más fútiles se ven las dificultades».

(1) Aunque á este argumento contesta el Santo Doctor satis- factoriamente, dando á conocer el sentido y la causa, por que los antiguos filósofos tenían como axioma *ex nihilo nihil fieri*; como los novadores se acogen al principio de contradiccion, para probar la imposibilidad de la creacion *ex nihilo*, no estará de sobra el que hagamos notar lo que se entiende por posibilidad. Se llama pues posible todo aquello, que puede ser ó no repugna: si esta posibilidad se funda en el principio mismo de contradiccion, se le da el nombre de interna; porque efectivamente es intrinsecamente posible lo que no envuelve contradiccion: si dicha posibilidad consiste en la virtud, que tiene una causa cualquiera, para producir un efecto, se llama ester-

3.º Es necesario que lo que es hecho se haga en algun tiempo; pero no se puede decir que lo que es creado, se haga y sea hecho á la vez; porque en los seres permanentes lo que se hace no existe *toda- vía*, mientras que lo que es hecho existe ya: de lo contrario una cosa sería y no sería al mismo tiempo. Luego; si algo se hace, el hacerse precede á ser hecho; lo que no puede suceder, si no preexiste un sujeto, que sirva de supuesto á lo mismo, que se hace. Luego es imposible que algo se haga de la nada.

4.º No se puede salvar una distancia infinita, cual media entre el ente y la nada. Luego es irrealizable el hacerse algo de la nada.

Por el contrario, á propósito de estas palabras del Génesis (1, 1): *En el principio creó Dios el cielo y la tierra, la*

na; y así se dice que las causas dan origen á los efectos, suponiendo que intrinsecamente son posibles, pues la posibilidad eterna siempre hace referencia á la interna. Empero el principio mismo de contradiccion, segun es el orden de las causas eficientes, así tambien es cierta su aplicacion á ellas; de este modo puede decirse que repugna que un ser v. gr., que no tiene sino 20 grados de fuerza, levante un peso, para el que son absolutamente necesarios 100; mas ¿podrá concluirse de aqui la repugnancia de que algun ser pueda levantar dicho peso? Diganos por tanto que, para discurrir sin error sobre la eficiencia de las causas, es preciso hacer separacion de unas causas de otras. Las hay, que son finitas, de limitada virtud; y estas es contradictorio que puedan producir efectos, que suponen infinito poder. Toda causa finita nada puede emprender, si previamente no cuenta con sujeto ó materia, sobre que ejercitar su virtud; en cuyo caso es verdad que de nada nada se hace, y lo contrario repugnaría. Mas hay una causa infinita y eterna, que traspassa las esferas de este poder finito, siendo por consiguiente de omnipotente é infinito poder, que es Dios; y desde luego aparece conforme á razon que esta puede sacar *ex nihilo* el ser, ó hacer que lo que no era en tiempo lo sea despues, sin necesitar para ello de la preexistencia de otra materia ó sujeto, en que verifique la accion, que es infinita y omnipotente. El principio de contradiccion, es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, sirve de fundamento por parte de Dios á la posibilidad de la creacion *ex nihilo*; puesto que en caso contrario podría decirse que Dios es omnipotente, á la vez que no es tal: funda tambien la misma posibilidad por parte de la accion creadora, que es inherente á la divinidad: y no se opone en fin al conocimiento de las mismas cosas creadas; pues su concepto no envuelve la idóa de que eran y no eran á la vez, como se dice en el argumento 3.º; sino la de que, no siendo, cuando aún no habia tiempo, lo fueron despues cuando juntamente con ellas fue creado tambien el tiempo. — M. C. G.

(2) *Actus existentis in potentia* dice el testo; pero Aristóteles añade *prout in potentia*. El movimiento participa en efecto del acto y de la potencia; del acto, porque lo que existe en potencia, no se mueve aún; y de la potencia, porque lo que es ya perfecto en acto, podia haber sufrido movimiento, pero en la actualidad no se dice que se mueve. No puede afirmarse que sea todo lo precisa, que fuera de desear, la definicion aristotélica del movimiento; pero Santo Tomás defiende que es la mejor, que puede darse, si se ha de resolver la idóa de movimiento con otras más claras y primordiales. Véanse sus comentarios al libro 11 de la *Metafísica* de Aristóteles, lect. 9; y el vol. 2, C. 17, a. 1 de la *Summa philosophica* del P. Roselli.

glosa dice que « crear es hacer algo de la » nada ».

**Conclusion.** *No solo es posible sino necesario que todas las cosas hayan sido creadas por Dios.*

**Responderemos**, que no solo no es imposible que Dios cree algo de la nada, sino que es necesario afirmar que todas las cosas han sido creadas por Dios, como consta de lo espuesto (C. 44, a. 1). Cuando cualquiera hace algo de algo, este algo, de que lo hace, se supone anterior á su accion, y no es producido por ella: así es como un artista opera sobre las cosas naturales, tales como la madera y el metal, que no son producidas por la accion del arte, sino por la de la naturaleza; y aún esta misma produce los seres naturales en cuanto á la forma, pero presupone la materia. Si pues Dios no hiciese sino de algo presupuesto, seguiríase que no sería él la causa, de lo que se supone preexistente. Queda empero demostrado anteriormente (C. 44, a. 1 y 2) que en los seres nada puede haber, que no dimane de Dios, que es la causa universal de todo ser. Por lo tanto es necesario decir que Dios saca de la nada la existencia de las cosas.

Al argumento 1.º dirémos, que los antiguos filósofos, como se ha indicado (C. 44, a. 2), no han considerado sino la emanacion de efectos particulares de causas particulares, que necesariamente presuponen algo en su accion; y por esto era opinion comun entre ellos que « de nada » nada se hace (*ex nihilo nihil fieri*); lo cual no tiene lugar respecto á la primera emanacion del principio universal de las cosas.

Al 2.º que la creacion no es mutacion sino únicamente segun nuestro modo de entender: porque es de esencia de la mu-

tacion que la misma cosa sea de diverso modo ahora que ántes. Así á veces un mismo ente está en acto de diversa manera ahora que ántes, como en los movimientos atendida la cantidad y la cualidad; y otras solo en potencia, como en la mutacion sustancial, cuyo sujeto es la materia. Pero en la creacion, por la que es producida toda la sustancia de las cosas, no puede admitirse una misma cosa de diverso modo ántes y despues, sino solo segun nuestra manera de entender; como cuando nos representamos una cosa, que ántes no existía totalmente y despues sí. Mas, puesto que la accion y la pasion (1) tienen de comun la sustancia del movimiento, y solo difieren segun sus diversas relaciones (Phys. I. 3, test, 20 y 21); es preciso que, suprimido aquel, queden únicamente estas actitudes en el creador y lo creado. Y, como el modo de significar es consecuencia del modo de entender, segun lo dicho (C. 13, a. 1); la creacion se significa por modo de mutacion: por lo cual se dice que crear es hacer algo de la nada; aunque hacer y ser hecho son aquí voces preferibles á las de mudar y ser mudado: porque hacer y ser hecho implican relacion de la causa al efecto y del efecto á la causa, y mutacion solo como consecuencia.

Al 3.º que respecto de las cosas, que se hacen sin movimiento, hacerse y ser hecho son cosas simultáneas, bien que la produccion del efecto sea el término del movimiento, como el acto de iluminar, pues una cosa se ilumina y es al mismo tiempo iluminada (2); ó bien no lo sea, al modo que el verbo se forma y es formado á la vez en el corazon. En estas cosas lo que se hace, existe, cuando se dice son hechas; pero (3) se significa que lo son, porque ántes no existían. Por

(1) En este caso la accion es lo que se llama creacion activa por parte de Dios, y la pasion es la creacion pasiva ó por parte de las criaturas. «La creacion pasiva (dice el P. Celerino, recordando sin duda lo que dice aquí Santo Tomás) consiste » rada por parte del término (*passive et terminative*) ó del efecto » producido, no es mutacion en rigor filosófico; porque la mutacion se refiere á algun sujeto, que pase de una forma á » otra, de un estado á otro, de manera que envuelve y exige » un término á quo, término ad quem y un sujeto comun á los » dos, lo cual no conviene á la creacion, que por su naturaleza escluye todo sujeto preexistente. Por lo mismo que la » creacion escluye todo sujeto transmutable, y no es mutacion; » es por su naturaleza una accion instantánea, y no sucesiva: » puesto que, donde no hay mutacion, no hay sucesion. La » creacion por consiguiente no se realiza en el tiempo, por

» mínimo que este se suponga, sino en un instante indivisible » (Filosofía elemental, ib. p. 168).

(2) Téngase en cuenta que el fin de la comparacion es aclarar, pero no identificar lo explicado con la comparacion; y entónces, aunque la física moderna haya encontrado el modo de medir la celeridad de la luz, ó sea, el tiempo, que transcurre desde la aparicion de un foco de luz hasta la llegada de esta á un punto determinado; como sucede sin embargo que los sentidos no pueden apreciar la rapidez del movimiento de la luz, ni la atencion la rapidez con que se forma el verbo mental; queda á salvo el símil del Doctor Angélico.

(3) Optamos por colocar la palabra *pero*, como lo hace la edicion áurea ántes de la palabra *significa*, y no ántes de *cuando*, como se lee en muchas otras; por más que, como observará el lector, ambas versiones son aceptables.

consiguiente, como la creacion se verifica sin movimiento; es simultáneo crearse y ser creado.

Al 4.º que esa objecion se funda en una falsa suposicion, como si hubiese un medio infinito entre la nada y el ente: lo cual es notoriamente falso. La causa de esta alucinacion consiste en que la creacion en nuestro lenguaje se significa como una mutacion existente entre los dos términos (1).

ARTÍCULO III.—La creacion es algo en la criatura? (2)

1.º Parece que la creacion no es algo en la criatura: porque, así como la creacion en sentido pasivo se atribuye á la criatura, igualmente la creacion activa al creador. Es así que la creacion activa no es algo en el creador; porque, si lo fuera, se seguiría que hay en Dios algo temporal. Luego la creacion pasiva tampoco es algo en la criatura.

2.º No hay medio alguno entre el creador y la criatura. Pero la creacion se significa como medio entre uno y otra: porque ni es el creador, no siendo eterna; ni es criatura, porque sería preciso entónces admitir otra creacion, que sería la causa de la primera, y así indefinidamente. La creacion pues no es algo en la criatura.

3.º Si la creacion es algo distinto de la sustancia creada, necesariamente debe ser accidente de ella. Pero todo accidente existe en un sujeto. Luego el ser creado sería sujeto de la creacion, y así el sujeto y el término de la creacion serían uno mismo: lo que es imposible; porque el sujeto es ántes que el accidente y le conserva; mientras que el término es posterior á la accion y á la pasion, de la que es término; y, ya existente, cesan la accion y la pasion. Luego la creacion misma no es alguna cosa.

Por el contrario, más es ser hecha alguna cosa segun toda la sustancia (3), que segun la forma sustancial ó accidental. Es así que la generacion absoluta ó relativa, por la que se hace algo segun

su forma sustancial ó accidental, es algo en lo engendrado. Luego con mayor razon la creacion, por la que se hacen las cosas segun toda la sustancia, es algo en lo creado.

*Conclusion. La creacion no es otra cosa en la criatura, que cierta relacion de esta con el creador, como con su principio.*

Responderémos, que la creacion pone algo en lo creado, segun la relacion únicamente (4): porque lo que es creado, no se hace por movimiento ó por mutacion; pues lo que se hace por movimiento ó mutacion, se hace de algo preexistente, cual sucede en las producciones particulares de algunos entes: mas no puede tener lugar en la produccion de todo el ser por la causa universal de todos los entes, que es Dios. Luego, al crear Dios, produce las cosas sin movimiento; y, separado este de la accion y pasion, no queda otra cosa que la relacion, segun lo dicho (a. 2, al 2.º). Resulta pues que la creacion en la criatura no es otra cosa que cierta relacion con el Creador, como con el principio de su ser: así como en la pasion con movimiento hay relacion con el principio del movimiento mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra creacion activamente considerada designa la accion divina, que es su esencia, con relacion á la criatura: mas la relacion de Dios con la criatura no es real, sino solo racional; al paso que la de la criatura con Dios es real, segun lo dicho (C. 13, a. 7), al tratar de los nombres divinos.

Al 2.º que, como la creacion se significa á manera de mutacion, segun lo dicho (a. 2, al 2.º), y la mutacion es en cierto modo un medio entre el motor y lo movido; por eso mismo la creacion se designa como medio entre el Creador y la criatura. Pero la creacion pasiva está en la criatura y es criatura, sin que por eso sea efecto de otra creacion, por cuanto las relaciones en el hecho de serlo se refieren á algo; no empero por algunas otras relaciones, sino por sí mismas, se-

(1) Y ya queda dicho en la respuesta al 3.º que, propiamente hablando, la creacion no es mutacion.

(2) Contra los arnaldistas ó discípulos de Arnaldo, que sostenian doctrinas contrarias á las que aquí enseña el Santo, fundados en el sofisma, que envuelve el argumento 2.º. P. Nicolai.

(3) Al decir «toda la sustancia» debe entenderse la materia y la forma (sustancial ó accidental), aunque de aquella no lo especifica el texto; pues de otra manera no habría creacion en el sentido estricto de la palabra.

(4) O sea, la creacion es por parte de lo creado una relacion real; y no solamente lógica, como lo es por parte de Dios.

gun tambien queda dicho ( C. 42, a. 1, al 4.º ), tratando de la igualdad de las personas.

Al 3.º que la criatura es el término de la creacion en su sentido de mutacion; pero, en cuanto es verdaderamente relacion, la criatura es su sujeto y anterior á ella en el ser, como lo es el sujeto respecto del accidente. Mas tiene cierta razon de prioridad por parte del objeto, al que se refiere y que es el principio de la criatura. No es preciso sin embargo que, en tanto que la criatura existe, se diga que es creada; porque la creacion implica actitud de la criatura respecto del Creador con cierta novedad ó iniciacion.

**ARTÍCULO IV. — Es propio de los seres compuestos y subsistentes ser creados ? (1).**

1.º Parece que no es propio de los seres compuestos y subsistentes ser creados; porque se dice en el libro de las causas (prop. 4): « la primera de las cosas creadas es el ser ». Pero el ser de cosa creada no es subsistente. Luego la creacion no recae propiamente sobre lo subsistente y lo compuesto.

2.º Lo que es creado, es hecho de la nada; pero los seres compuestos no son hechos de nada, sino de sus *elementos* componentes: luego no conviene á los compuestos ser creados.

3.º Lo que se supone en una segunda emanacion, es propiamente producido por la primera; como lo es una cosa natural (2) por la generacion de la naturaleza, que se supone en la operacion del arte (3). Es así que lo que la generacion natural supone, es la materia. Luego la materia es la propiamente creada, y no el ser compuesto.

Por el contrario, se dice (Gen. 1, 1): *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*. El cielo y la tierra son cosas compuestas subsistentes. Luego propiamente hay creacion de estas cosas.

**Conclusion.** *Las cosas subsistentes en*

(1) Ó en otra forma, segun el Cardenal Cayetano: Es propio de las cosas subsistentes el ser creadas, sean ó no compuestas?

(2) Determinada, con su correspondiente forma y materia.

(3) Segun la tan sabida máxima de Aristóteles: *ars imitatur naturam*, el arte imita á la naturaleza. Nótese la propiedad de la palabra *imitar*, que viene á establecer un término medio

*su ser son las propiamente creadas; y las demas concreadas.*

Responderémos, que ser creado es ser hecho en cierto modo, segun lo dicho (a. 2, al 2.º y 3.º); mas ser hecho se ordena al ser de la cosa: por consiguiente solo los seres, que pueden existir, son propiamente hechos y creados, lo cual conviene en verdad propiamente á los subsistentes, ya sean simples, como las sustancias separadas; ya compuestas, como las materiales; puesto que el existir conviene propiamente á las cosas, que tienen existencia y son subsistentes en ella (4). No se da el nombre de entes á las formas, á los accidentes, y otras cosas semejantes, como si existiesen por sí mismas, sino en cuanto por ellas es algo: así se dice ente la blancura, por cuanto por ella es blanco el sujeto. Segun esto Aristóteles manifiesta (Met. 1. 7, test. 2) que « el accidente más propiamente se dice del ente, que ente ». Así pues los accidentes, las formas y todas las demas cosas de esta naturaleza, que no subsisten, son más bien coexistentes que entes, y por la misma razon *más bien deben decirse creados que creados. Propiamente hablando, son pues creados los seres subsistentes.*

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser; la palabra ser no designa una sustancia creada, sino que implica la razon propia del objeto de la creacion: porque se dice creada alguna cosa, en cuanto es ente, y no porque sea este ó *aquel* ente; puesto que la creacion es la emanacion de todo el ser del ente universal, como se ha dicho (C. 44, a. 1). Esta locucion es análoga á la que espresase que lo primero visible es el color, aunque lo que se ve propiamente es el objeto coloreado.

Al 2.º que la palabra creacion no indica la formacion de un ser compuesto de principios ó elementos preexistentes; mas el ser compuesto se dice ser creado, porque es producido á la existencia junta-

entre las dos escuelas artísticas: la realista, segun la cual el arte copia á la naturaleza; y la idealista, que quiere que el arte proceda de la naturaleza.

(4) Este pasaje y en general el artículo es de difícil inteligencia, á no admitir distincion entre la esencia y la existencia. Véanse los *Estudios Atosóficos sobre Santo Tomás* por el P. Ceferino Gonzalez, t. 1, l. 2, c. 7.



mente con todos sus principios *constitutivos*.

Al 3.º que ese argumento no prueba que sola la materia sea creada, y sí que la materia no existe sino por efecto de la creación: porque la creación es la producción de todo el ser, y no solamente de la materia.

**ARTÍCULO V. — Es Dios el único, que puede crear? (1)**

1.º Parece que no es exclusivamente propio de Dios el crear: porque, según Aristóteles (*De anima*, l. 2, test. 34), «es perfecto lo que puede producir su semejante». Pero las criaturas inmateriales son más perfectas que las materiales, que producen su semejante; porque el fuego engendra al fuego, y el hombre engendra al hombre. Luego la sustancia inmaterial puede producir una sustancia semejante á ella: y, como la sustancia inmaterial no puede ser hecha sino por creación, puesto que no hay en ella materia, de la que se haga; síguese que alguna criatura puede crear.

2.º Cuanto más resistencia ofrece la hechura de *una cosa*, tanto mayor potencia se requiere en el agente. Lo contrario ofrece más resistencia que la nada. Luego es preciso desplegar mayor potencia, para hacer una cosa de su contraria (lo cual sin embargo hace la criatura) (2), que para hacer algo de la nada. Luego con mayor razón puede hacer esto la criatura.

3.º La potencia del agente tiene por medida la cosa hecha. Pero el ente creado es finito, según queda probado (C. 7, a. 2, 3 y 4), al tratar de la infinidad de Dios. Luego, para producir por creación algún ser creado, no se requiere sino potencia finita. Y, como no está en pugna con la criatura el tener potencia finita, síguese que no es imposible que la criatura cree.

Por el contrario, dice San Agustín (*De Trin.* l. 3, c. 8) que «ni los buenos ni los malos ángeles pueden ser crea-

» dores de cosa alguna». Por consiguiente las demás criaturas mucho ménos.

**Conclusion.** [1] *La creación es acción exclusivamente propia de Dios: y [2] es imposible competir á criatura alguna crear ni por virtud propia, ni áun como instrumento ó por ministerio.*

Responderémos, que á primera vista aparece claro por lo ántes dicho (a. 1) que *crear no puede ser acción propia sino de solo Dios*: porque es preciso reducir los efectos más universales á las causas más universales y anteriores; y entre todos los efectos el más universal es el ser mismo. Es pues indispensable que sea efecto propio de la causa primera y más universal, que es Dios. Hé aquí por qué se dice en el libro *De causis* (prop. 3) que «ni la inteligencia ni el alma nos da el ser, sino en cuanto obra por operación divina». Pero producir el ser absolutamente, y no en cuanto es este ó tal, pertenece al concepto de creación; lo cual hace evidente que la creación es acto exclusivamente propio del mismo Dios. Sucede no obstante que un ser participa de la acción propia de algún otro, no por su propia virtud, sino obrando instrumentalmente por virtud de otro, á la manera que el aire calienta y quema por la virtud del fuego. En vista de esto opinaron algunos que, aunque la creación sea acción propia de la causa universal; sin embargo alguna de las causas inferiores puede crear, obrando por la virtud de la causa primera. Avicena supuso que la primera sustancia separada, creada por Dios, crea después una segunda, y la sustancia del orbe y el alma del mismo; y que esta sustancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores: y en el mismo concepto el Maestro de las Sentencias dice (S. 4, distin. 5) que «Dios puede comunicar á la criatura el poder de crear por ministerio, y no por propia autoridad». Mas esto no puede ser; porque la causa segunda instrumental no participa de la acción de la causa superior, sino en cuanto por algo propio

(1) Contra los maniqueos, que admitían dos principios creadores; y contra los gnósticos, que sostenían que el mundo, aunque creado, lo había sido por un poder inferior al de Dios. Fíjese bien el lector en las dos partes, que abraza la demostración: porque la primera es absolutamente de fe, so pena de negar la unidad de Dios; pero la segunda es simplemente

opinión profesada por la generalidad de los teólogos tomistas.

(2) Como el convertir una cosa blanca en negra, ó poner á un hombre, que no era músico, en condiciones de que lo sea, que son los ejemplos, que aduce Aristóteles en el lib. 1.º de *Física*, citado en la respuesta á esta tercera objeción.

de ella obra dispositivamente, para producir el efecto del agente principal: pues, si nada obrase, según lo que le es propio, en vano se la destinaría á obrar, y estarían de más los instrumentos determinados de determinadas acciones. Así vemos que el hacha, hendiendo la madera, propiedad que tiene por su forma, produce la forma del bauco, que es efecto propio del agente principal. Ahora bien: lo que es efecto propio de Dios Creador, es lo que se presupone á todas las demás cosas, esto es, el ser en absoluto. No puede por consiguiente otro algún ser obrar dispositiva é instrumentalmente á este efecto; puesto que la creación no se hace de presupuesto alguno, que pueda disponerse por la acción del agente instrumental. *Es pues imposible que convenga á alguna criatura crear, ni por virtud propia, ni instrumentalmente ó por ministerio.* Mucho más inconveniente sería decir que algún cuerpo crea, dado que ningún cuerpo obra sino por contacto (1) ó por movimiento; y por lo tanto requiere en su acción algo preexistente, que pueda ser tocado y movido: lo cual repugna al concepto de creación.

Al argumento 1.º dirémos que alguna cosa perfecta participante de alguna naturaleza hace su semejante, no en verdad produciendo absolutamente la tal naturaleza, sino aplicándola á algo. Porque un hombre determinado no puede ser causa de la naturaleza humana en absoluto, pues en tal caso sería causa de sí mismo: pero es causa de que la naturaleza humana exista en tal ó cual hombre engendrado; y así presupone en su acción determinada materia, por la cual existe este hombre. Pero, así como este hombre participa de la naturaleza humana; así todo ente creado participa (por decirlo así) de la naturaleza del ser, puesto que solo Dios es su propio ser, como queda dicho (C. 3, a. 4). No hay pues ente, creado, que pueda producir algún ente, absoluta-

mente hablando, sino en cuanto causa la existencia en determinado ente. Por lo cual es preciso que aquello, por lo que algo es (*hoc*) esto ó *determinado ente*, se conciba como anterior á la acción, por la cual hace lo semejante á sí: mas en la sustancia inmaterial no se puede preconcibir cosa alguna, por la que exista como individuo (*hæc*); pues lo que la individualiza es su forma, por la cual tiene ser, siendo forma subsistente. Según esto la sustancia inmaterial no puede producir otra sustancia inmaterial semejante á ella en cuanto á su ser, sino solamente en cuanto á alguna perfección sobreañadida, como si dijéramos que el ángel superior ilumina al ángel inferior, según dice San Dionisio (De celest. hierarch. c. 4 y 10). En este sentido se puede decir también que hay paternidad en el cielo, como consta por estas palabras del Apóstol (Eph. 3, 15): *Del cual toda paternidad en el cielo y en la tierra recibe su nombre.* Por todas estas consideraciones es evidente que ningún ente creado puede producir cosa alguna, sin presuponerse algo: lo que es contrario á la idea de creación.

Al 2.º que *per accidens* se hace algo de su contrario, como dice Aristóteles (Phys. 1. 1, test. 43); pero *per se* se hace algo de un sujeto, que está en potencia. Lo contrario resiste al agente, en cuanto él impide á la potencia el acto, al que el agente se propone hacer pasar la materia: así el fuego (2) tiende á reducir el agua á un estado semejante al suyo; pero es frustrado por la forma y por las disposiciones contrarias, que ligan (digámoslo así) su potencia, para que no se reduzca al acto. Y, cuanto más se dificulta la potencia, tanto mayor eficacia se requiere en el agente, para reducir la materia al acto: por consiguiente mucho mayor potencia se requiere en el agente, si ninguna preexiste. Esto prueba hasta la evidencia que, para hacer algo de la nada, se exige mayor

(1) Contacto mediato o inmediato, como dice y demuestra el P. Ceferino (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 211). Creemos que la doctrina del texto puede hacerse extensiva á la moderna teoría de las fuerzas.

(2) *Ignis* dice el texto: pero, sustituyéndolo por la palabra calor, nos parece que, aunque no con el tecnicismo de la ciencia moderna, el fondo del pensamiento es compatible con las leyes

físicas; porque es palmario que tanta mayor cantidad de calorico se necesitará, para evaporar el agua, cuanto más fría se encuentre esta. Por lo demás, la locucion «el calor tiende á reducir el agua á un estado semejante al suyo» es ménos dura, que leyendo *el fuego etc.*, aunque hoy son ambos asertos inadmisibles.

potencia, que para hacerlo de su contrario (1).

Al 3.º que la potencia de un agente no se computa solo por la sustancia de la obra, sino tambien segun la manera de efectuarla; pues un mayor calor calienta, no solo más (2), sino tambien con más prontitud. Así pues, aunque crear un efecto finito no demuestre potencia infinita; sí es prueba de esta, el crearlo de la nada, como es innegable, segun lo que acabamos de decir en la solucion anterior. Porque, si la virtud del agente debe necesariamente ser tanto mayor, cuanto la potencia está más alejada del acto; la fuerza de un agente tal, como el creador, que no presupone potencia alguna, no puede ménos de ser infinita: porque ninguna proporcion hay entre la falta absoluta de toda potencia y alguna potencia, cual presupone la virtud operativa de todo agente natural, como no la hay entre el no ente y el ente. Y, como ninguna criatura tiene absolutamente potencia infinita, como ni infinito el ser, segun queda probado (C. 7, a. 2); síguese que ninguna criatura puede crear.

**ARTÍCULO VI.—Crear es propio de alguna de las personas? (3)**

1.º Parece que crear es *privativamente* propio de una persona; porque lo que es ántes, es causa de lo que es despues, y lo perfecto es causa de lo imperfecto. Ahora bien: la procedencia de las personas divinas es anterior á la procedencia de las criaturas, y es más perfecta; toda vez que la persona divina procede como en perfecta semejanza de su principio, en tanto que la criatura se le asemeja imperfectamente. Luego las procesiones de las personas divinas son la causa de la procedencia de las cosas, y por consiguiente crear es propio de persona.

2.º Las personas divinas no se distin-

(1) Nótese que lo contrario, por ejemplo, de lo blanco es lo no blanco; en lo cual se presupone ya algun ser, y esto no tiene lugar en la nada.

(2) El agua sin embargo, al llegar á la temperatura, que necesita para la ebullicion, no acusa en los esperimentos, que se han hecho, mayor cantidad de calor; cualquiera que sea la del foco, que la calienta.

(3) Aunque poco conocido el nombre del Nicolai, que cita el *Directorium inquisitionum*, no deja de ser peregrina la pretension, que se le atribuye, de considerar el alma (*anima*, alma vegetativa?) como creada por el Padre, el cuerpo por el Hijo y el espíritu por el Espíritu Santo. Siguiendo la regla del

guen recíprocamente sino por sus procedencias y relaciones. Luego todo lo que se les atribuye en sentidos diversos, se refiere á sus procedencias y á sus relaciones. Se atribuye á las personas divinas la causalidad de las criaturas con diversidad, pues en el símbolo de la fe se atribuye al Padre el ser creador de todas las cosas invisibles y visibles; al Hijo el haber sido todas hechas por él; y al Espíritu Santo el ser Señor y Vivificador. Luego la causalidad de las criaturas compete á las personas en razon de sus procesiones y relaciones.

3.º Si se contesta que la causalidad de la criatura se considera segun algun atributo esencial, que se apropia á alguna persona; esta respuesta no parece suficiente, por cuanto cada efecto divino tiene por causa los tres atributos esenciales, á saber, la potencia, la bondad y la sabiduría; y así no pertenece más al uno que al otro: no debe pues atribuirse un modo determinado de causalidad á una persona más bien que á otra, á no distinguirlas en cuanto á crear segun las relaciones y las procesiones.

Por el contrario, San Dionisio dice (De div. nom. c. 2) que « todo lo susceptible de ser creado es comun á toda la » divinidad » (4).

**Conclusion.** *Crear no es propio exclusivamente de alguna de las personas, sino comun á toda la Trinidad; si bien compete á las personas divinas, en cuanto en ellas se comprenden los atributos esenciales, cuales son la ciencia y la voluntad.*

Respondéremos, que crear es propiamente causar ó producir el ser de las cosas; y, como todo agente hace lo semejante á sí, el principio de accion puede ser considerado segun el efecto de su accion: así lo que engendra el fuego es el fuego. Por consiguiente á Dios compete crear segun su ser, que es su esencia; y, siendo ésta comun á las tres personas,

Concilio Florentino, que en Dios hemos de reconocer unidad, donde no lo impide la oposicion de relacion, se deduce lógicamente que la creacion es comun á las tres personas, como lo son en general las operaciones *ad extra*, aparte de que en la Sagrada Escritura se dice: *Cuanto hace el Padre, lo hace tambien (similiter) el Hijo.* (Joan. 5.)

(4) « En comprobacion de semejante aserto cita San Dionisio con mucha oportunidad estos tres textos de las Sagradas Escrituras: *Omnia ex Deo* (Rom. 11, 36); *per Verbum omnia facta sunt* (Joan. 1, 3); *emittet spiritum tuum, et creabuntur* » (Ps. 103, 30) » P. Nicolai.

*crear no es peculiarmente propio de alguna persona, y sí comun á toda la Trinidad.*

Sin embargo las personas divinas tienen segun su respectiva procedencia causalidad respecto de la creacion de los seres. Porque, como se ha probado, tratando de la ciencia y voluntad de Dios (C. 14, a. 8; y C. 19, a. 4), Dios es la causa de los seres por su inteligencia y su voluntad, como el artista lo es de sus artefactos. El artista opera por el verbo concebido en su mente y por el amor de su voluntad hácia algun objeto. Igualmente Dios Padre ha producido las criaturas por su Verbo, que es el Hijo, y por su amor, que es el Espíritu Santo; y segun esto las procesiones de las personas son razones de la produccion de las criaturas, en cuanto incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad (1).

Al argumento 1.º dirémos, que las procesiones de las personas divinas son causa de la creacion bajo el concepto explicado.

Al 2.º que, como la naturaleza divina, aunque comun á las tres personas, les conviene sin embargo en cierto órden, por cuanto el Hijo recibe la naturaleza divina del Padre, y el Espíritu Santo del uno y del otro; así tambien el poder de crear, aunque comun á las tres personas, les compete segun cierto órden: el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo de uno y de otro. Hé aquí por qué se atribuye al Padre el ser creador, como á quien no tiene de otro la virtud de crear; al paso que del Hijo se dice (Joan. 1, 3) *por quien todas las cosas fueron hechas*, en atencion á que tiene la misma virtud, pero recibida de otro; pues la preposicion por (*per*) suele denotar causa media ó principio derivado de otro: por último al Espíritu Santo, que tiene la misma virtud de ambos, se atribuye el gobernar como Señor, y vivificar los seres creados por el Padre mediante el Hijo. Puede asignarse como razon de esta atribucion

comun la apropiacion de los atributos esenciales: porque, como se ha dicho (C. 39, a. 8, al 3.º), se atribuye y se apropia al Padre el poder, que se manifiesta principalmente en la creacion, y por lo mismo se le llama Creador; al Hijo la sabiduría, por la cual obra todo agente inteligente, y por esto se dice del Hijo que *todo ha sido hecho por él*; al Espíritu Santo la bondad, á la que pertenece el gobierno y direccion de los seres á sus debidos fines, y la vivificacion; puesto que la vida consiste en un cierto movimiento interior (2), y el primer motor es el fin y la bondad.

Al 3.º que, aunque cada efecto de Dios procede de los tres atributos; sin embargo se reduce cada efecto al atributo, con el cual tiene más conformidad segun su nocion propia: como el ordenamiento de las cosas á la sabiduría, y la justificacion del impío á la misericordia y á la bondad, que se difunde superabundantemente; la creacion, que es la produccion de la sustancia misma del ser, se reduce al poder.

**ARTÍCULO VII.—Se halla necesariamente en las criaturas algun vestigio de la Trinidad? (3)**

1.º Parece que en las criaturas no es necesario reconocer vestigio de la Trinidad: porque cada ser puede investigarse por sus vestigios. Pero la Trinidad de las personas no puede investigarse por las criaturas, segun lo dicho (C. 33, a. 1). Luego no hay en ellas vestigios de la Trinidad.

2.º Todo lo que se halla en la criatura, es creado. Si pues se encuentra vestigio de la Trinidad en la criatura, segun algunas de sus propiedades, y todo lo creado tiene vestigio de la Trinidad; será preciso que en cada una de aquellas haya tambien vestigio de la Trinidad, y así al infinito.

3.º El efecto no representa más que su causa: pero la causalidad (4) de las cria-

(1) Recordando lo dicho en la C. 39, a. 7, puede decirse que la causalidad se refiere á cada una de las personas por razon de los atributos apropiados, comprendiéndose así porque no deja de ser cierto que es comun á la Trinidad la operacion de crear.

(2) Véase la C. 18, a. 1 y 2.

(3) El P. Capponi considera este artículo como útil para la interpretacion del texto de la Escritura; Señor, todas las cosas

tas han dispuesto con número, peso y medida. Creemos que son muchos más los pasajes de la Escritura, á que pueda aplicarse; pero de un modo especialísimo al tan sabido del Génesis: *hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza.*

(4) La causalidad, que pudiéramos decir pasiva respecto de las criaturas; porque, como se desprende del texto, no se habla de la causalidad activa de los seres creados, sino de la divina.

turas pertenece á la naturaleza comun, y no á las relaciones, segun las cuales se distinguen y numeran las personas; no se halla pues en las criaturas vestigio de la Trinidad, y sí solo de la unidad de esencia.

Por él contrario, dice San Agustín (De Trin. l. 6, c. 10) que «en las criaturas se ve un vestigio de la Trinidad».

**Conclusion.** [1] *En las criaturas racionales existe alguna representacion de la Trinidad á modo de imágen, y [2] en todas á manera de vestigio.*

Responderémos, que todo efecto representa en algo su causa, pero de diverso modo. Así que hay efectos que representan únicamente la causalidad de la causa, pero no su forma; como el humo representa al fuego: y esta especie de representacion se llama vestigio; pues el vestigio demuestra el movimiento de algo transeunte, sin indicar cuál sea. Otros representan la causa en cuanto á la semejanza de su forma, como el fuego producido al que lo produce, y la estatua de Mercurio á Mercurio; y esta representacion es la de imágen. Ahora bien: las procesiones de las personas divinas se consideran segun los actos del entendimiento y de la voluntad, como se ha dicho (C. 27); porque el Hijo procede como Verbo del entendimiento; y el Espíritu Santo como amor de la voluntad. Por consiguiente *en las criaturas racionales, en las que hay entendimiento y voluntad, se encuentra una representacion de la Trinidad por medio de imágen; toda vez que se halla en ellas un verbo concebido, y un amor procedente. Mas en todas las criaturas hay cierta representacion de la Trinidad por modo de*

*vestigio*; por cuanto en cualquiera criatura se advierten caractéres, que es preciso referir á las personas divinas como á su causa: pues toda criatura subsiste en su mismo ser, y tiene una forma determinante de su especie, y cierto órden á alguna otra cosa. En cuanto es cierta sustancia creada, representa la causa y el principio, y así demuestra la persona del Padre, que es principio sin principio; en cuanto tiene forma y especie determinadas, representa al Verbo, porque la forma de la obra proviene de la concepcion del artista; y por razon del órden representa al Espíritu Santo, como amor que es, pues el órden de un efecto respecto á otra cosa proviene de la voluntad del que lo crea. Por lo cual dice San Agustín (ibid.) que »se encuentra un vestigio de la Trinidad en cada una de las criaturas, segun que es un algo (*unum aliud quid*), y pertenece por su forma á una especie, y tiene un cierto órden». Y á estas tres cosas se refieren aquellas otras tres atribuidas á Dios (Sap. 11, 21) el número, el peso, y la medida. Porque la medida se refiere á la sustancia limitada por sus principios *constitutivos*, el número á la especie, y el peso al órden; y á estas tres cosas se reducen las tres designadas por San Agustín, el modo, la especie, y el órden; y las que el mismo (l. 83 Qq., q. 18) formula diciendo: «lo que consta ó subsiste, lo que se distingue, lo que conviene ó es congruente»: porque una cosa subsiste por su sustancia, se discierne por su forma, y conviene por el órden. Y á esto mismo se pueden referir fácilmente todas las expresiones análogas á estas (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la re-

(1) «No pretendemos fundar una demostracion sobre el significado del número ternario en el universo; pero es cierto que se encuentra en todas partes, y que los talentos más privilegiados han descubierto en él un vestigio repetido de la Trinidad divina. — Tres operaciones hay en la obra general de la creacion: la produccion, la distincion de los seres y el adorno. Tres son los grandes géneros en el conjunto de los seres: el ser angélico puramente espiritual, el ser corporal y el ser misto del hombre. Tres los grados consecutivos del ente: el ser, la vida, la inteligencia: *esse, vivere, intelligere*. «En todas las cosas se observan tres propiedades: la que la hace una, la que la hace tal, la que la hace ordenada; el número, peso y medida: la esencia, la potencia, y el acto. Tres las propiedades de todo ente: la unidad, la verdad, el bien. Tres son tambien las medidas de duracion: el tiempo, el evo, la eternidad. Tres las partes del tiempo: lo pasado, lo presente, lo futuro. Tres las especies de cantidad: la línea, la superficie, el cuerpo. Tres las dimensiones de los cuerpos: longitud, latitud, profundidad. Tres los actos de la

» materia: el estado sólido, el estado líquido, el estado gaseoso. Tres los flúidos, que penetran el mundo de los cuerpos: el flúido luminoso, el calórico y la electricidad; y estos tres segun las observaciones de la ciencia no son sino uno solo. Tres son tambien los colores simples á irreducibles del rayo luminoso: el amarillo, el rojo y el azul. Tres las notas de los sonidos, que componen la perfecta armonía: la tónica, la tercera y la quinta. Tres los reinos, de que se compone el globo terráqueo: el reino mineral, el vegetal y el animal. Tres las vidas del hombre, aunque reunidas en una sola: la vida vegetal, la sensitiva y la racional. Tres las facultades del alma; memoria, entendimiento y voluntad. Tres las operaciones del entendimiento: percepcion, juicio y discurso. Tres los movimientos de la voluntad: espontáneo, simplemente voluntario y libre. Tres las personas, que componen la familia: el padre, la madre y el hijo. Tres las razas, de que se compone la gran familia humana: la raza semítica, la raza jafética y la raza camítica. Tres las jerarquías del mundo angélico, tres los coros de cada jerarquía y

presentacion de vestigio se estima segun los atributos apropiados, por cuyo medio podemos elevarnos de las criaturas á la Trinidad de las divinas personas, segun lo dicho (C. 32, a. 1, al 1.º)

Al 2.º que la criatura es una cosa propiamente subsistente, en la cual es dado encontrar los tres caractéres dichos; y no es menester que en cada una de sus propiedades inherentes se hallen los mismos tres, sino que segun ellos se reconoce en la criatura subsistente un vestigio de la Trinidad.

Al 3.º que áun las procesiones de las personas son causa y razon de la creacion en algun modo, conforme á lo dicho (aquí y a. 6).

#### ARTÍCULO VIII.—Hay creacion en las obras de la naturaleza y del arte? (1)

1.º Parece que hay creacion en las obras de la naturaleza y del arte: porque en toda operacion de la naturaleza y del arte se produce alguna forma; mas no es producida de algo, puesto que no tiene materia como parte suya: luego es producida de nada, y así hay creacion en cualquiera operacion de la naturaleza y del arte.

2.º El efecto no es anterior á su causa. Pero en las cosas naturales no se halla agente alguno, sino la forma accidental, que es activa ó pasiva. Luego la forma sustancial no es producida por la naturaleza. Es preciso por consiguiente que lo sea por creacion.

3.º La naturaleza produce lo semejante á sí; pero se encuentran en la naturaleza seres, que no son engendrados

por sus semejantes, cuales son sin duda alguna los animales engendrados por la putrefaccion. Luego su forma no es producida por la naturaleza, sino por creacion; y lo propio puede decirse de otros seres.

4.º Lo que no es creado no es criatura. Si pues en las cosas, que son producidas por la naturaleza, no se admite que hay creacion; se seguirá que los seres procedentes de la naturaleza no son criaturas: lo que es herético.

Por el contrario, San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 5, c. 6, 14 y 15) distingue la propagacion de los seres, que es obra de la naturaleza, de la obra de la creacion.

**Conclusion.** *No hay creacion en las obras de la naturaleza y del arte; pero sí la presuponen á su operacion sobre algo preexistente.*

Responderémos, que la duda aquí recáe sobre las formas, las cuales han supuesto algunos no comenzaban por la accion de la naturaleza, sino que preexistian en la materia como en estado latente. Esto provenia de que desconocian la materia, y no sabian distinguir entre la potencia y el acto (2); pues, como las formas preexisten en potencia en la materia, supusieron que preexistian absolutamente (*simpliciter*). Otros (3) han supuesto que las formas eran dadas ó producidas por agente extraño á modo de creacion; y segun esto en cada operacion de la naturaleza hay creacion adjunta: en estos habia ignorancia de la forma, porque no consideraban que la forma natural de un cuerpo no es subsistente, sino que por ella es algo; y así,

» tres las operaciones exteriores de cada coro, á saber: la purificación, la iluminación y el perfeccionamiento. No pretendo agotar la interminable serie de ternarios creados: búsquelos el lector y los encontrará» (P. Monsabré, Conferencia 5.ª de 1874, *La razon y las procesiones divinas*, nota 1, en la pág. 202).

(1) En este artículo encontré el geólogo católico lo suficiente, para justificar sus estudios sobre las fuerzas de la naturaleza, niéntas no conceda á estas un poder, que no tienen, el de crear. El P. Ceferino ha demostrado la *probabilidad* de la teoria aristotélica-escolástica sobre la constitucion primitiva de los cuerpos en la *Filosofía elemental*, t. 2, págs. 190 á 201.

(2) Aunque lo más oportuno es enterarse de lo que sobre este particular ha escrito el P. Ceferino (*ib.*), sin mutilar el conjunto de su bien pensada exposicion; el lector nos permitirá transcribir el siguiente pasaje, que desde luego prueba que el sabio obispo de Córdoba tiene presente este artículo de la *Suma*, al redactarlo: «La oscuridad, que acompaña la concepcion de la materia *prima*, trae su origen: 1.º del olvido ó

» ignorancia de la doctrina de la filosofía cristiana sobre la division del ente en acto y potencia; 2.º y principalmente » de la dificultad, que experimentamos, para concebir, ó mejor » dicho, imaginar una realidad ó entidad positiva sin existencia actual: pero esta dificultad desaparece en gran parte, » si se tiene presente que la materia *prima* no se ha de concebir como una realidad ó entidad puesta en la naturaleza sin » acto de existir, porque esto equivaldría á concebir una cosa » como existente sin existencia; sino que se debe concebir como una entidad, que, aunque de sí, ó sea, en cuanto es solamente una potencia real, para transformarse en la esencia A » ó B, no tiene existencia actual, porque esta presupone la esencia; sin embargo siempre existe actualmente y de hecho, en » atencion á que siempre se halla actuada de hecho y determinada por alguna forma sustancial, que la hace capaz, para recibir la existencia simultáneamente con la forma» (*ib.* p. 196).

(3) Esta opinion es de Platon y la anterior de Anaxágoras, á quienes cita Aristóteles en el libro 1.º de la *Fisica*, c. 4; y en el lib. 7 de la *Metafísica*, c. 8. P. Nicolai.

puesto que ser hecho y ser creado no convienen propiamente sino á seres subsistentes, segun lo dicho (a. 4), las formas no son realmente hechas ni creadas, sino más bien concreadas. Lo que es propiamente hecho por agente natural, es el compuesto, que se forma de la materia. Por consiguiente *en las obras de la naturaleza no interviene creacion, sino que se presupone algo para la operacion de la naturaleza.*

Al argumento 1.º dirémos, que las formas comienzan á ser en acto, al formarse los compuestos, no porque ellas sean hechas *per se*, sino solo *per accidens*.

Al 2.º que en la naturaleza las cualidades activas obran en virtud de las formas sustanciales: por lo cual el agente

natural no solamente produce un ser, que se le asemeja por la cualidad, sino tambien por la especie.

Al 3.º que para la generacion de los animales imperfectos basta el agente universal, que es la virtud celeste (1), á la cual se asemejan, no segun la especie, sino segun cierta analogía (2): no es pues conveniente decir que sus formas son creadas por un agente separado. Mas para la generacion de los animales perfectos el agente universal no basta (3): se requiere un agente propio que es por lo mismo unívoco.

Al 4.º que la operacion de la naturaleza no tiene lugar sino presupuestos principios creados; por lo cual se llama criatura lo que la naturaleza produce.

(1) No creemos que dice mucho en el órden científico la locucion *virtus celeste* de la antigua ciencia cosmológica, pero tampoco las modernas *fuerzas catalíticas* (ocultas) esplican otra cosa que la necesidad de dar algun nombre á las causas desconocidas de muchos fenómenos de la naturaleza.

(2) Véase el a. 7, donde ha manifestado el Santo, con cuánta amplitud puede entenderse la semejanza de los efec-

tos con sus causas respectivas.

(3) Porqué no basta? Es un misterio todavia para la ciencia, pero un *hecho* innegable. Llámese como quiera el agente universal, fuerza ó virtud, flúido ó cósmos, el hecho es que él solo no esplica la generacion de los animales más perfectos en su organizacion.

## CUESTION XLVI.

### Del principio de la duracion de las cosas creadas.

Debemos examinar á continuacion el principio de duracion de los seres creados, en los tres artículos siguientes: 1.º Las criaturas han existido siempre?—2.º Es artículo de fe que han tenido principio?—3.º Cómo se debe entender que en el principio creó Dios el cielo y la tierra?

#### ARTÍCULO I.—La universalidad de las criaturas ha existido siempre? (1)

1.º Parece que la universalidad de las criaturas, que ahora llamamos el mundo, no comenzó, sino que existió *ab aeterno*: porque todo lo que ha comenzado á ser, ántes que fuese, fué posible que fuese; de otra manera hubiera sido imposible que fuese hecho. Si pues el mundo empezó á ser; ántes que empezase, fué posible que existiera. Pero lo que es posible que sea, es la materia, que está en potencia para existir mediante la forma, y para no ser por su privacion. Por consiguiente, si el mundo ha comenzado á ser, ántes que él hubo materia: y, como no puede existir materia sin forma, y la materia del mundo con forma es el mundo; síguese que el mundo existió, ántes que comenzase á ser: lo cual es imposible.

2.º Lo que tiene virtud para ser siempre, no existe en un tiempo y en otro no; porque tanta es la duracion de una cosa cuanta es la estension de su virtud: pero todo lo incorruptible tiene virtud, para existir siempre; puesto que no la tiene para determinado tiempo de duracion. Luego nada incorruptible existe en un

tiempo y no en otro; y sin embargo todo lo que empieza á ser, es en cierto tiempo y no es en otro: por consiguiente ningun ser incorruptible comienza á ser. Es así que en el mundo hay muchos seres incorruptibles, como los cuerpos celestes y todas las sustancias intelectuales. Luego el mundo no ha comenzado á ser.

3.º Ningun ser ingénito ha tenido comienzo. Pero Aristóteles dice (*Phys.* l. 1, test. 82) que, «la materia es ingénita» y (*De cælo et mundo*, l. 1, test. 20) «así mismo el cielo es ingénito». Luego el conjunto de los seres no comenzó á existir.

4.º El vacío existe allí, donde no hay cuerpo, pero es posible que exista. Mas, si el mundo ha tenido comienzo; donde actualmente existe el cuerpo del mundo, anteriormente no hubo cuerpo alguno: y sin embargo podía existir allí, pues de lo contrario tampoco ahora existiría. Luego ántes que el mundo existió el vacío: lo cual es imposible.

5.º Nada comienza de nuevo á moverse, sino porque el motor ó el móvil es ahora de otra manera que anteriormente: pero lo que es ahora de diverso modo que ántes, es movido. Luego ántes de todo

(1) Adverta el lector que se ha agotado, por decirlo así, el número de las hipótesis, que pueden hacerse respecto del origen del mundo. Los ateos reconocen una sola existencia eterna, la del mundo; los panteístas admiten dos existencias eternas, la del mundo y la de Dios; los escépticos niegan ambas, y los cristianos admiten como solamente eterna la existencia de Dios. El artículo presente puede utilizarse en contra del ateísmo y del panteísmo, sobre cuyos errores en lo relativo á la creacion merece ser cuidadosamente leído el P. Ráulica en

su magnífica obra sobre *La Creacion*. Ya hemos dicho que Aristóteles era partidario de la eternidad de la materia, y que por lo tanto no hay para qué advertir que en este punto capitalísimo se separa la filosofía escolástica de la aristotélica. Véase el argumento en contrario, donde se citan textos de la Escritura en confirmacion de la tesis, y que prueban á qué debe atenderse en esta cuestion el hijo sumiso de la Iglesia, y con cuánta sabiduría ha procedido esta en las recientes decisiones del Concilio Vaticano.



movimiento, que comienza nuevamente, ha habido algun movimiento : por consiguiente el movimiento ha existido siempre, y ha habido siempre un móvil ; puesto que no hay movimiento sin móvil.

6.º Todo movimiento, ó es natural ó es voluntario : pero ni uno ni otro comienza á mover sino en virtud de algun movimiento preexistente ; porque la naturaleza obra siempre de la misma manera. Por consiguiente, si no precede un cambio, sea en la naturaleza del motor, ó sea en el móvil ; un motor natural no comienza á imprimir un movimiento, que no hubiese anteriormente. La voluntad por otra parte puede retardar la ejecucion de lo que propone sin alteracion de sí misma ; mas esto no se verifica sino mediante alguna mutacion, que se imagina al ménos por parte del tiempo mismo : así el que quiere hacer una casa mañana, y no hoy, espera algo futuro, que acontecerá mañana y que hoy no tiene lugar ; ó á lo ménos que el dia presente pase, y el siguiente llegue : lo cual no se realiza sin cambio, por cuanto el tiempo es el número del movimiento. Es preciso pues que antes de todo movimiento, que de nuevo empieza, haya habido otro movimiento ; y así sucesiva é indefinidamente.

7.º Lo que es siempre al principio y siempre al fin, no puede ni empezar ni cesar ; porque lo que comienza no está en su fin, y lo que cesa no está en su principio. Ahora bien : el tiempo está siempre en su principio y en su fin, puesto que no hay momento de tiempo sino el ahora presente, que es el fin del pasado y el comienzo del futuro. Luego el tiempo no puede comenzar ni terminar ; ni por consecuencia el movimiento, cuyo número es el tiempo.

8.º Dios ó es anterior al mundo en naturaleza solamente, ó tambien en duracion. Si lo es solo en naturaleza ; síguese que, puesto que Dios es eterno, el mundo tambien lo es : y, si le es anterior en duracion, como el ántes y el despues en la duracion constituyen el tiempo, se seguirá que el tiempo ha existido ántes que el mundo : lo que es imposible.

9.º Puesta una causa suficiente, sí-

guese el efecto ; pues la causa, que no produce su efecto, es una causa imperfecta, que tiene necesidad de otro ser, para que su efecto se produzca. Ahora bien : Dios es causa suficiente del mundo, y final en razon de su bondad, y ejemplar por razon de su sabiduría, y efectiva en virtud de su poder ; como evidentemente consta por lo espuesto (C. 44, a. 2, 3 y 4). Luego, pues Dios es *ab æterno*, el mundo es *ab æterno* tambien.

10.º Es eterno aquel efecto, cuya accion es eterna. Siendo pues la accion de Dios su misma sustancia, que es eterna ; síguese que el mundo es igualmente eterno.

Por el contrario, se dice (Joan. 17, 5) : *Glorificame (1), Padre, tú en tí mismo con aquella gloria, que tuve en tí, ántes que fuese el mundo ; y (Prov. 8, 22) : El Señor me poseyó en el principio de sus caminos, desde el principio ántes que crease cosa alguna.*

Conclusion. [1] *Nada excepto Dios puede haber existido ab æterno.* [2] *La hipótesi de que el mundo no siempre existió, no es imposible.* [3] *Ni puede demostrarse concluyentemente, ni ha demostrado Aristóteles que el mundo existió siempre (2).*

Responderémos que *ningun ser fuera de Dios puede haber existido ab æterno ; y no es imposible suponer esto.* Se ha demostrado ántes (C. 19, a. 4) que la voluntad de Dios es la causa de los seres. Es pues necesario que existan algunas cosas, del modo mismo que es necesario que Dios las quiera ; puesto que la necesidad del efecto depende de la necesidad de la causa, segun Aristóteles (Met. l. 5, test. 6). Queda asimismo demostrado (C. 19, a. 3) que, absolutamente hablando, no es necesario que Dios quiera algo, sino á sí mismo. Por consiguiente no es necesario que Dios quiera que el mundo haya existido siempre : y así en tanto el mundo es, en cuanto Dios quiere que exista ; pues la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios, como de su causa. Luego *no es necesario que el mundo haya siempre existido, ni esto puede demostrarse. Las razones aduci-*

(1) Segun el testo griego. Santo Tomás y la Vulgata dicen *clarifica me*.

(2) No olvide el lector lo que se dijo en la C. 1, a. 8 acerca de la manera de argumentar en la ciencia sagrada.

das por Aristóteles (*Phys. l. 8, t. 2*) no son demostrativas en absoluto (*simpliciter*), sino relativamente (*secundum quid*), esto es, para refutar los argumentos de los antiguos, que suponían que el mundo comienza según ciertos modos imposibles en verdad; lo cual se evidencia por tres razones: 1.<sup>a</sup> porque tanto en su libro (8, *Phys.*) como en el (*De cælo, l. 1, test. 10 y sig.*) alega ciertas opiniones, como de Anaxágoras, Empédocles y Platon (1), para impugnarlos con argumentos contradictorios; 2.<sup>a</sup> porque do quiera trata de esta materia, cita testimonios de antiguos; lo cual no es propio de quien demuestra, sino de quien persuade con probabilidad (2); 3.<sup>a</sup> porque dice espresamente (*Top. l. 1, c. 11*) (3) que hay ciertos problemas dialécticos, sobre los cuales no tenemos pruebas, como el de si el mundo es eterno.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que ántes que el mundo existiese, fué posible que hubiese mundo; no según la potencia pasiva, que es la materia, sino según la potencia activa de Dios: ó bien, era posible con posibilidad absoluta, que no se refiere á una potencia cualquiera; sino que consiste en la relacion de los términos, que no repugnan el uno al otro (4), que es como lo posible se opone á lo imposible, según consta (*Met. l. 1, tex. 17*).

Al 2.<sup>o</sup> que lo que tiene virtud, para existir siempre, desde el momento en que la tiene, no existe en un tiempo, sin que exista en otro; pero, ántes que lo tuviese, no existió. Por consiguiente este razonamiento, que hace Aristóteles (*De cælo, l. 1, test. 120*), no prueba absolutamente que los seres incorruptibles no han comenzado á ser; sino que no empezaron á ser según el modo natural, con que empiezan á ser los seres susceptibles de generacion y corrupcion.

(1) La teoría cosmológica de los tres filósofos griegos tiene de comun el dualismo, que establecen, al reconocer á Dios como simple ordenador de una materia eterna. Empédocles sin embargo lo hace consistir en la amistad y la discordia, símbolos tal vez del bien y del mal. (Véase la *Historia de la Filosofía* del P. Ceferino.

(2) Sin embargo en el lib. 8 de la *Física* Aristóteles se esfuerza en demostrar la eternidad del movimiento, y el mismo Santo Tomás en sus comentarios (*Lect. 2*) se hace cargo de los argumentos del Estagirita, dejando á salvo nuestra fe.

(3) En cuantas ediciones hemos consultado se lee c. 9 en

Al 3.<sup>o</sup> que Aristóteles (*Phys. l. 1, test. 82*) prueba que la materia es ingénita, en cuanto no tiene sujeto, del cual sea; y asimismo (*De cælo, l. 1, test. 20*) que el cielo es ingénito, porque no tiene contrario, del cual sea engendrado: donde se ve claramente que estos dos razonamientos solo prueban que la materia y el cielo no comenzaron por generacion, como algunos opinaban, especialmente respecto del cielo. Mas nosotros decimos que la materia y el cielo fueron producidos á la existencia por creacion, según lo dicho (*C. 44, a. 1 y 2*).

Al 4.<sup>o</sup> que no basta para la razon del vacío, el que nada haya; sino que se requiere que haya un espacio capaz de cuerpo, en el que no haya cuerpo, como consta por Aristóteles (*Phys. l. 4, test. 60*); y nosotros sostenemos que ántes del mundo no hubo lugar ó espacio.

Al 5.<sup>o</sup> que el primer motor ha existido siempre del mismo modo; pero no así el primer móvil, que comenzó, no habiendo existido. Pero esto no se verificó por mutacion, sino por creacion, que no es mutacion, según lo dicho (*C. 45, a. 2, al 2*). Es pues evidente que el razonamiento de Aristóteles se dirige contra los que suponían cosas movibles eternas, admitiendo que el movimiento no lo era. Tales fueron las opiniones de Anaxágoras y Empédocles. Nosotros afirmamos que, desde que los móviles tuvieron principio, ha existido siempre el movimiento.

Al 6.<sup>o</sup> que el primer agente es agente voluntario; y, aunque haya tenido eternamente la voluntad de producir algun efecto, no por eso ha producido efecto eterno. Ni es necesario suponer mudanza alguna, áun teniendo en consideracion el tiempo; porque de distinto modo se debe considerar el agente particular, que presupone algo y produce otra cosa (5), que el agente universal, que produce el todo.

vez de 11, áun empleando los números arábigos. Aristóteles no dice espresamente que la cuestion de si el mundo es eterno sea simplemente probable, pero nos inclinamos á creer que á Santo Tomás le dolía el ver á un ingenio tan vasto privado de la luz de la revelacion; y contamos este pasaje entre los que revelan secretas simpatías del Dr. Angélico hácia el filósofo griego, simpatía que justifica el P. Ráulica en su *Filosofía cristiana*, t. 2, p. 213.

(4) La llamada *posibilidad interna ó intrínseca*.

(5) Presupone algo, y de este algo lo hace ser otra cosa que ántes no era.

Así el agente produce la forma (1) y presupone la materia: por lo que necesariamente debe aplicar la forma en proporcion á la debida materia; y así es que racionalmente se considera en él lo que impone la forma á tal materia, y no á otra, por la diferencia de materia á materia. Mas esto no se concibe racionalmente en Dios, que produce á la vez la forma y la materia: pero sí se considera racionalmente en él, el que haya producido la materia conveniente á la forma y al fin (2). El agente particular presupone tiempo lo mismo que materia, por lo que racionalmente se considera en él, que obra en tiempo posterior y no anterior, segun el concepto de sucesion de un tiempo á otro: al paso que en el agente universal, que produce el ser y el tiempo, no puede considerarse que obre ahora y no ántes, segun la sucesion ideal de un tiempo tras otro, como presuponiendo tiempo anterior á su accion; sino que debe considerarse que ha dado á su efecto el tiempo, cuanto ha querido, y en cuanto ha sido conveniente para la ostension de su poder. Porque más manifiestamente conduce el mundo al conocimiento del divino poder creador, admitiendo que no siempre existió, que suponiendo existió siempre; puesto que todo lo que no siempre ha existido, evidentemente tiene causa; lo cual no es tan notorio respecto de lo que siempre existió.

Al 7.º que, segun se dice (Phys. I. 4, test. 99), el ántes y el despues son en el tiempo, segun lo que son en el movimiento. Por consiguiente el principio y el fin deben entenderse en el tiempo del mismo modo que en el movimiento. Pero, supuesta la eternidad del movimiento, es necesario que cada momento considerado en el movimiento sea principio y término del mismo; lo que no tiene lugar, si el movimiento comienza (3): y la misma razon milita del ahora del tiempo (*nunc temporis*), siendo así evidente que ese concepto del instante presente, que sea siem-

(1) Es evidente que se trata de las formas en general, pero no de la forma sustancial del cuerpo humano, ó sea, el alma. La generacion en sentir del P. Nicolai puede no obstante considerarse como causa del alma, no en cuanto al ser ó existir (*quoad esse*), sino al estar en el cuerpo (*quoad inesse*).

(2) La objeccion, á que va respondiendo el Santo, consistía, como habrá visto el lector, en suponer que todo agente voluntario incluye la idea de alguna mutacion al ménos por razon del tiempo. Hasta el punto, que anotamos, Santo Tomás

pre principio y fin del tiempo, presupone la eternidad del tiempo y del movimiento. Aristóteles pues aduce este argumento (Phys. I. 8, test. 10) en contra de aquellos, que suponian la eternidad del tiempo, negando la del movimiento.

Al 8.º que Dios es anterior al mundo en duracion; mas esta palabra anterior no induce prioridad de tiempo, sino de eternidad. O bien, puede decirse que designa la eternidad de un tiempo imaginario, y no existente en realidad; así como, cuando se dice que nada hay sobre el cielo, la palabra *sobre* designa un lugar puramente ideal, en cuanto es posible imaginar que á las dimensiones del cuerpo celeste se añaden otras.

Al 9.º que al modo que el efecto se sigue de su causa, que obra naturalmente segun el modo de su forma; así tambien el de un agente voluntario, procede segun la forma preconcebida y determinada por este como se ha dicho (C. 14, a. 8; y C. 41, a. 2). Segun esto, aunque Dios haya sido *ab aeterno* causa suficiente del mundo; no es sin embargo necesario suponer que lo haya producido sino segun el designio de la predeterminacion de su voluntad, es decir, de modo que tenga ser, despues de no haberle tenido, para que más notoriamente revele á su autor.

Al 10.º que, dada la accion, se sigue el efecto segun la exigencia de la forma, que es el principio de la accion. Mas en los agentes voluntarios lo que ha sido concebido y predeterminado, es tomado como la forma, que es principio de la accion. Así pues de la accion eterna de Dios no se sigue efecto eterno, sino cual Dios lo ha querido, es decir, de modo que empezase á existir, no habiendo ántes existido.

## ARTÍCULO II.—Es artículo de fe que el mundo ha tenido principio? (4)

1.º Parece que no es artículo de fe que el mundo haya empezado á ser, sino

demuestra que en Dios no hay mutacion, al crear; y lo que sigue en el testo es la demostracion de que en Dios no debe admitirse mutacion de tiempo, al crear. Son dos pues las distinciones, que establece entre el agente particular y el universal; la una relativa á la mutacion y la otra relativa á la mutacion temporal.

(3) Porque entónces el primer punto del movimiento debería considerarse como principio, pero no como fin.

(4) Véase el argumento *en contrario*.

una conclusion demostrable: porque todo lo hecho tiene principio de su duracion. Es así que se puede demostrar con razones que Dios es la causa efectiva del mundo, y esto áun lo admitieron los filósofos más recomendables. Luego se puede probar por medio de la demostracion que el mundo ha tenido principio.

2.º Si es necesario afirmar que el mundo ha sido hecho por Dios; ó lo hizo de nada, ó de algo. No lo ha hecho de algo, porque en esta hipótesi la materia del mundo hubiera precedido al mundo; lo cual rechaza Aristóteles, suponiendo ingénito el cielo (De celo l. 1, test. 20) (1). Luego es preciso admitir que el mundo fué hecho de la nada; y que por lo mismo tiene ser, que ántes no tuvo; y por consiguiente que ha tenido principio.

3.º Todo ser, que obra por el entendimiento (2), obra segun cierto principio, como es de ver en todas las obras de arte. Dios es un agente inteligente: luego obra segun cierto principio; y por consiguiente el mundo, que es su efecto, no ha existido siempre.

4.º Es notorio que hay artes, que han comenzado en ciertas épocas, y comarcas habitadas desde tiempo determinado; lo cual no sería así, si el mundo hubiera existido siempre. Luego es evidente que el mundo no siempre ha existido.

5.º Es cierto que nada puede igualarse á Dios; pero, si el mundo hubiera existido siempre, se equipararía á Dios en duracion: luego es cierto que el mundo no ha existido siempre.

6.º Si el mundo ha existido siempre, un número infinito de dias hubiera precedido al de hoy. Pero, no siendo posible rebasar lo infinito, jamas se hubiera llegado al dia de hoy: lo cual es evidentemente falso.

7.º Si el mundo fue eterno, ha habido generacion *ab æterno*, y por consiguiente un hombre ha sido engendrado por otro en serie infinita: pero el padre es causa eficiente del hijo, como consta (Phys. l. 2, test. 29). Luego en las causas eficientes

existe una progresion infinita: lo cual se desmiente (Met. l. 2, test. 5).

8.º Si el mundo y la generacion han existido siempre, un número infinito de hombres nos han precedido; pero, siendo inmortal el alma del hombre, habría en este momento infinitas almas humanas: lo que es imposible. Luego la ciencia puede demostrar con evidencia irrecusable que el mundo tuvo principio; y por consiguiente no es sola la fe la que nos enseña esta verdad.

Por el contrario: los artículos de la fe no pueden ser racionalmente demostrados; porque *la fe*, segun San Pablo (Hebr. 11, 1), *tiene por objeto lo que no se ve*. Ahora bien: es un artículo de fe que Dios es el creador del mundo, y por consiguiente que el mundo ha comenzado; pues decimos: «Creo en un solo Dios, » Creador etc.», y San Gregorio dice (Hom. 1.ª in Ezech.): «Moisés ha hablado en lenguaje profético sobre el » pasado, diciendo (3): *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*, palabras » que se refieren á la novedad del mundo»: luego por sola la revelacion se sabe la poca edad del mundo, y en consecuencia no se puede demostrar concluyentemente.

**Conclusion.** *La fe nos enseña que el mundo ha comenzado, y esta verdad no puede ser demostrada ó conocida por la ciencia únicamente.*

Responderémos, que *la fe sola enseña que el mundo no ha existido siempre; y que no se puede demostrar por el razonamiento esta verdad*, como asimismo queda dicho (C. 38, a. 1) del misterio de la Trinidad. La razon es que no se puede saber por demostracion la novedad del mundo por parte del mundo mismo: porque el principio de una demostracion es la definicion (*quod quid est*) de la cosa, que se ha de demostrar; y todo ser segun la razon de su especie se abstráe del tiempo y del espacio (*ab hinc et nunc*), por lo cual se dice que los universales estan en todo lugar y siempre.

No se puede pues demostrar que el

1) No nos satisfacen las razones, que alega Aristóteles en el lugar citado; porque contradicen á las observaciones bien comprobadas de la materia cósmica, que no sabemos por qué Aristóteles la conceptuaba distinta de la materia en el globo, que habitamos.

(2) Como principio inmediato y propio; porque como prin-

cipio remoto todos los seres de la naturaleza acusan la direccion suprema de una inteligencia pròvida. P. Nicolai.

(3) Entendiéndose por profecía la revelacion de un misterio, que es lo más esencial en la profecía, como enseña Santo Tomás (2, 2, q. 171, a. 1) y se desprende de lo que dice San Gregorio en el lugar citado.

hombre, ó el cielo, ó la piedra no han existido siempre. Tampoco *es posible la demostracion* por parte de la causa agente, que obra por su voluntad; porque la razon no puede investigar la voluntad de Dios, sino acerca de lo que absolutamente es necesario que Dios quiera, y no lo es lo que Dios quiere respecto de las criaturas, como se ha dicho (C. 19, a. 3). Puede empero la voluntad divina manifestarse al hombre por la revelacion, en la cual se apoya la fe. Por consiguiente que el mundo haya comenzado es creíble ó artículo de fe, pero no es demostrable ni puede saberse (por la ciencia ó la razon) (1). Y es útil pensar sobre esto, no suceda acaso que alguno, presumiendo demostrar lo que es de fe, aduzca razones no necesariamente concluyentes, que den ocasion á la befa de los incrédulos, los cuales podrían suponer que no tenemos otros motivos de creer lo que la fe nos enseña.

Al argumento 1.º dirémos que, como observa San Agustín (De civit. Dei, l. 11, c. 4), entre los filósofos, que suponían la eternidad del mundo, hubo dos opiniones: unos han supuesto que la sustancia del mundo no provenía de Dios, y el error de estos es insostenible; por cuya razon se refuta con evidencia. Pero otros de tal modo aseguraban que el mundo era eterno, que sin embargo reconocían haber sido hecho por Dios: pues no querían que el mundo tuviese una edad ó tiempo, y sí un principio de su creacion, de tal suerte que siempre está siendo hecho de un modo apenas concebible (2). Esplícaban su pensamiento, insinuando la comparacion siguiente, que San Agustín mismo refiere (De civit. Dei, l. 10, c. 31): « A la manera (dicen) que, si un pie hu- » biese existido desde toda eternidad ho- » llando siempre el polvo, habría tenido » bajo sí siempre su vestigio (ó huella),

» la cual nadie dudaría haber sido estam- » pada por el que allí pisára; igualmente » el mundo ha existido siempre, porque » existe siempre el que lo ha hecho ». Para entender esto, es preciso observar que la causa eficiente, que obra por movimiento, precede necesariamente á su efecto en tiempo; por cuanto el efecto no existe sino en el término de la accion, mientras que todo agente es por necesidad principio de accion. Mas, si la accion es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente sea anterior en duracion á lo hecho, como se ve evidentemente en el acto de iluminar. De aquí ellos deducen que no se sigue necesariamente de que Dios sea la causa activa del mundo, que sea anterior en duracion al mundo; pues la creacion, por la cual ha producido el mundo, no es un cambio sucesivo, como ya se ha dicho (C. 45, a. 2).

Al 2.º que los que supusieran el mundo eterno, dirían que ha sido hecho por Dios de nada; no porque haya sido hecho despues de la nada (3), como entendemos nosotros la palabra creacion, sino porque no ha sido hecho de algo. Por lo cual algunos de estos no rechazan el nombre de creacion, como se ve en la Metafísica de Avicena (l. 9, c. 4).

Al 3.º que el tal razonamiento es de Anaxágoras citado por Aristóteles (Phys. l. 8, test. 15); pero no es decisivo sino respecto del entendimiento, que deliberando investiga lo que es conveniente hacer, y esto es semejante al movimiento. Tal es pues el entendimiento humano; mas no el divino, como consta por lo dicho (C. 14, a. 7 y 12) (4).

Al 4.º que los que suponen la eternidad del mundo, pretenden que alguna comarca ha sido infinitas veces trocada de inhabitable en habitable y viceversa; como tambien que las artes por conse-

(1) Las modernas ciencias naturales tienen sin embargo la pretension de señalar, si no el origen preciso del mundo, su antigüedad mucho más remota que la que le dan las Sagradas Escrituras, como si estas hubiesen dicho en alguna parte la edad de la tierra ó del universo. Como síntesis de lo que sobre este particular debe saber el teólogo católico, puede leerse cualquiera de los muchos y muy recomendables tratados de Teología dogmática publicados más recientemente, porque en todos ellos se trata esta cuestion. A los ménos versados en los estudios teológicos los recomendamos entre otros muchos, que pudieran citarse, á Heltiner, al P. Félix, al P. Monsabré, al P. Zigliara y á nuestro P. Ceferino (*Filosofía*

*elemental*, t. 2, p. 170 y siguientes).

(2) Diríase que San Agustín y Santo Tomás eran contemporáneos de Hegel y Krause, al leer el punto que anotamos, aplicable á la critica de los sistemas de ambos filósofos alemanes.

(3) *Non quod factus sit post nihilum*. Sería de desear que se generalizase esta locucion « hacer despues de la nada », que, como aquí indica Santo Tomás, es más expresiva que esta otra « hacer de la nada », y ménos ocasionada á la objeccion vulgar, que queda refutada en la C. 45, a. 1, al 3.º

(4) Donde se demostró que la ciencia de Dios no es discursiva.

cuencia de diversas alteraciones y accidentes han sido infinitas veces inventadas y nuevamente adulteradas. Aristóteles dice con referencia á esto (Meteor. l. 1. c. ult.) que « es ridículo deducir de » estos cambios particulares la opinion » acerca de la novedad del mundo entero » (1).

Al 5.º que, áun cuando el mundo hubiera siempre existido, no por eso sería igual á Dios en cuanto á la eternidad, como dice Boecio (De cons. l. 5, prop. 6): porque el ser divino existe todo entero al mismo tiempo y sin sucesion; mientras que no es así respecto del mundo.

Al 6.º que todo tránsito se entiende siempre de un término á otro; y así cualquier dia pasado, que se fije, desde este al de hoy media un número de dias limitado, y que *por lo mismo* puede aumentarse: mas la objecion supone un número infinito de dias intermedios entre dos extremos determinados.

Al 7.º que en orden á las causas eficientes no es posible absolutamente (*per se*) remontarse de una á otra en progresion infinita, cual si las que de suyo (*per se*) son necesarias para la produccion de algun efecto se multiplicasen hasta el infinito: por ejemplo, como si la piedra fuese movida por el palo, este por la mano, y esto indefinidamente. Pero no se considera imposible proceder al infinito *per accidens* respecto de las causas agentes; como sucedería, si todas las causas, que son multiplicadas hasta el infinito, no se subordinan más que á una sola causa, y su multiplicacion no tiene lugar sino accidentalmente: así el artesano se sirve accidentalmente de muchos martillos, porque se van rompiendo uno en pos de otro; en cuyo caso accidentalmente

un martillo reemplaza en la accion al precedente. Igualmente es accidental al hombre, que engendra, el haber sido engendrado por otro; pues engendra, en cuanto es hombre, y no porque es hijo de otro hombre; siendo cierto que todos los hombres, que engendran, ocupan un solo grado en la escala de causas eficientes, cual es el de generador particular. Por consiguiente no es imposible que el hombre sea engendrado por el hombre indefinidamente (2); y si lo sería, si la generacion de tal hombre dependiera de tal otro, y del cuerpo elemental, y del sol, y así indefinidamente.

Al 8.º que los que admiten la eternidad del mundo, eluden este razonamiento de muchas maneras. Los unos no miran como imposible que haya actualmente un número infinito de almas, como puede verse en la Metafisica de Algazel, quien dice que esto es infinito *per accidens*; pero esto queda ya refutado (C. 7, a. 4). Otros dicen que el alma se corrompe con el cuerpo; y algunos que de todas las almas queda solo una (3). Otros por último, como dice San Agustin (Serm. 134 de Temp. c. 4 y 5; l. de Hæres. c. 46; y de Civ. Dei, l. 12, c. 13) que las almas forman una especie de circunvolucion, de tal suerte que, separadas de los cuerpos, vuelven á ellos transcurrido cierto período de tiempo: de todo lo cual se tratará más adelante (4). Harémos notar aquí que este razonamiento es particular; y segun él podría decir alguno que fue eterno el mundo, ó al ménos alguna criatura, tal como el ángel, mas no el hombre (5): nosotros empero discutimos en general, si ha existido *ab eterno* alguna criatura (6).

(1) Porque, añade Aristóteles, por fenómenos transitorios é insignificantes no es lógico inducir una mutacion general, y la tierra es nada en comparacion del universo, ó, como dice Santo Tomás en sus Comentarios á dicho pasaje, viene á ser un punto (*obinet vicem puncti*).

(2) *In infinitum* dice el texto, pero es evidente que Santo Tomás habla del infinito *per accidens* ó indefinido.

(3) No sabemos que haya un nombre determinado, para designar el error de Algazel: los dos errores siguientes son harto conocidos, el materialismo y el panteismo. A continuacion se habla de la metempsicosis ó transmigracion de las almas, que es sin duda lo que significa el *circultum animarum* del texto latino y la *circunvolucion* del castellano.

(4) En la C. 90, a. 1.

(5) De admitir sin embargo la metempsicosis ó con Orígenes la creacion simultánea de todas las almas, podría tambien

decirse que era posible la existencia eterna del hombre, mejor dicho, de la especie humana. El Cardenal Cayetano observa que su habitual sutileza que, tratándose del mundo *actual* (en el actual estado) es ociosa la pregunta de si es eterno, cuando la esperiencia cotidiana nos enseña que á cada instante tienen lugar en él variaciones; pero reconoce la posibilidad de que sea eterno *quoad substantiam*, y explica la palabra diciendo que entiende semejante posibilidad con respecto á los cuerpos simples. Antes advierte que los tomistas deben ser *cautos* en esta cuestion, para no conceder la existencia de un infinito en acto, que no sea Dios.

(6) Y por consiguiente, demostrado en general que es posible que exista *ab eterno* alguna criatura, no puede ménos de reconocerse que el comienzo del mundo en el tiempo ó con el tiempo es un artículo de fe.

**ARTÍCULO III.—La creacion del mundo data desde el principio del tiempo ? (1)**

1.º Parece que la creacion de los seres no se realizó en el comienzo del tiempo: porque lo que no está en el tiempo, no existe en momento alguno del tiempo. Pero la creacion de los seres no ha tenido lugar en el tiempo; porque por la creacion la sustancia de las cosas fué producida á la existencia, y el tiempo no mide la sustancia de las cosas, sobre todo de las incorpóreas (2). Luego la creacion no data desde el principio del tiempo.

2.º Aristóteles prueba (Phys. l. 6, test. 40) que todo lo que es hecho, se estaba haciendo; y por consiguiente que todo lo que es hecho, tiene un *antes* y un *despues*. Pero en el comienzo del tiempo, puesto que es un instante indivisible, no hay *antes* ni *despues*: luego, como ser creado es ser hecho en cierto modo, parece que los seres no fueron creados en el principio.

3.º El tiempo mismo ha sido creado. Pero no es posible que el tiempo haya sido creado al principio del tiempo, siendo como es divisible y su comienzo indivisible. Luego la creacion de las cosas no se verificó en el principio del tiempo.

Por el contrario, se lee (Gen. 1, 1): *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

**Conclusion.** *Todas las cosas fueron creadas por Dios en el principio del tiempo, ya se entienda por principio el Hijo, ó ya antes de todos los seres.*

Respondéremos, que estas palabras del Génesis: *en el principio (in principio) creó Dios el cielo y la tierra*, pueden entenderse de tres maneras, que tienen por objeto combatir otros tantos errores. Porque algunos (3) han supuesto que el mundo ha existido siempre, y que el tiempo no tenia principio: y, para refutar este error, se aplica *in principio*, es

decir, por el comienzo del tiempo (4). Otros admitian dos principios de la creacion, uno de los seres buenos, y otro de los malos; y contra esto se interpreta *in principio* por el Hijo: porque, así como se apropia al Padre el principio eficiente en razon de su poder; igualmente el principio ejemplar es apropiado al Hijo por razon de su sabiduría, de modo que, como se dice (Ps. 103, 24): *todo lo hiciste en sabiduría*, así se entiende que Dios lo hizo todo en el principio, esto es, en su Hijo, segun estas palabras del Apóstol (Colos. 4, 16): *En él (en el Hijo) fueron criadas todas las cosas* (5). Otros han supuesto que Dios habia creado los seres corporales por medio de las criaturas espirituales; y, para combatir este error, se espone *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*, es decir, ante todas las cosas: porque se cuentan creadas en el mismo tiempo cuatro cosas; el cielo empíreo, la materia corpórea (que se designa bajo el nombre de tierra), el tiempo y la naturaleza angélica (6).

Al argumento 1.º dirémos, que no se dice que las cosas han sido creadas al principio del tiempo, como si el principio del tiempo fuese la medida de la creacion; sino porque el cielo y la tierra han sido creados simultáneamente con el tiempo.

Al 2.º que esa proposicion de Aristóteles se aplica á lo que se hace por el movimiento, ó á lo que es su término: porque, como en todo movimiento es dado considerar un *antes* y un *despues*; *antes* de un punto cualquiera designado durante el movimiento, es decir, mientras algo está actualmente moviéndose y haciéndose (*in moveri et fieri*), puede concebirse un *antes* y tambien un algo posterior: pues lo que está al principio del movimiento ó en su terminacion, no está en el acto de moverse. Pero la creacion no es movimiento ni término del mismo, segun lo dicho (C. 45, a. 2 y 3): por

(1) Demostrado que solo por la fe estamos ciertos de que el mundo no es eterno, pasa el Doctor Angélico á esponer el testo de las Sagradas Escrituras *in principio creavit Deus caelum et terram*, dejando para más adelante el especificar por días la obra de la creacion, al tratar de las criaturas corpóreas (C. 65 y siguientes).

(2) Porque en la sustancia, en cuanto sustancia, no hay cambio ó movimiento, *secundum substantiam non est motus*, como dice Aristóteles (Phys. l. 5, t. 10). P. Nicolai.

(3) San Basilio (Hom. 1 in Hexam.) y San Ambrosio (De

*opere sex dierum*). P. Nicolai.

(4) San Basilio, San Ambrosio, San Gerónimo (*Quest. heb. super Gen.*) y San Agustín (*Conf. l. 12, c. 20 y 28*). Drioux.

(5) San Agustín (*De civit. Dei, l. 11, c. 6; y Conf. l. 12, c. 18*). P. Nicolai.

(6) San Basilio (*ib.*) se inclina á creer que Moisés, para hacer asequible la revelacion á las inteligencias ménos desarrolladas, dió los nombres vulgares de cielo y tierra á la materia en general.

cuya razon de tal modo es creado algo, que no estaba siendo creado anteriormente.

Al 3.º que nada es hecho, sino segun lo que es; pero nada del tiempo es, sino

el *ahora* : luego no puede ser hecho sino con relacion á algun ahora, no porque el tiempo exista en este primer *ahora*, sino por que comienza por él (1).

## CUESTION XLVII.

### De la distincion de los seres en general.

Despues de haber tratado de la produccion de las criaturas al ser, procede examinar su distincion. Esto nos conduce á tres consideraciones, siendo objeto de la 1.ª la distincion de los seres en general; de la 2.ª la distincion del bien y del mal; y de la 3.ª la distincion entre la criatura espiritual y la corpórea. La primera será asunto de tres artículos: 1.º De la misma multitud ó distincion de los seres.—2.º De su desigualdad.—3.º De la unidad del mundo.

#### ARTÍCULO I. — La multitud y distincion de los seres proviene de Dios? (2).

1.º Parece que la multitud de seres y su distincion no provienen de Dios : porque lo único es siempre natural produzca una sola cosa ; y Dios es el ser más soberanamente uno, como queda anteriormente demostrado (C. 11, a. 4). Luego no produce sino un solo efecto.

2.º Lo modelado es semejante á su modelo. Dios es la causa ejemplar de su efecto, segun lo ántes dicho (C. 44, a. 3). Luego, puesto que Dios es solo uno, su efecto es asimismo único, y no distinto.

3.º Lo que se ordena á un fin, es proporcionado á este fin. Siendo pues único el fin de la criatura, á saber, la bondad divina, segun queda demostrado (C. 44, a. 4); síguese que el efecto de Dios no es sino único.

Por el contrario, léese (Gen. 1, 4) que *Dios distinguió la luz de las tinie-*

*blas, y (v. 6 y 7) separó aguas de aguas.* Luego la distincion y multitud de los seres proviene de Dios.

**Conclusion.** *La multitud y distincion de seres existe por la intencion del agente primero, que es Dios.*

Responderémos, que algunos han asignado con gran diversidad la causa de la distincion de los seres. Unos la han atribuido á la materia, ya sola, ó ya en union con el agente. Demócrito y todos los antiguos materialistas (3) no admitian otra causa que la materia misma ; y segun ellos la distincion de los seres era fortuita, proviniendo del movimiento de la materia. Anaxágoras atribuía la distincion y multitud de los seres á la materia y al agente simultáneamente ; suponiendo que el entendimiento distingue los seres, abstrayendo de la materia lo que se encuentra mezclado con ellas. Pero esto es insostenible por dos razones : 1.ª porque dejamos demostrado (C. 44, a. 2)

(1) Ó en esta otra forma : Hacer una cosa, es constituirla en lo que ella es ; pero el tiempo es solamente el *ahora*, porque del *antes* y el *despues* no puede decirse que *son*, sino que el *antes* ha sido ya y el *despues* será : luego hacer el tiempo, es constituirla en algun *ahora* ; cuyo *ahora* no indica duracion, sino simple comienzo del tiempo.

(2) En el testo mismo se indican despues los errores, que

Santo Tomás se propuso combatir en este artículo, cuya doctrina es de fe.

(3) Demócrito, Leucipo, Parménides, etc. El testo dice *naturales*, pero sabido es que hoy se denomina materialistas á los que no reconocen otra existencia que la de la naturaleza corpórea.



que la materia misma ha sido también creada por Dios; y es preciso por consiguiente referir la distinción, si la hay por parte de la materia, á una causa más elevada: 2.<sup>a</sup> porque la materia es por la forma, y no recíprocamente; mas la distinción de los seres se hace por las formas: no hay pues distinción en los seres por la materia; sino que más bien al contrario en la materia ha sido creada la diformidad (1), para que fuera susceptible de revestir formas diversas. Otros han atribuido la distinción de los seres á los agentes secundarios: tal es el parecer de Avicena, quien dice que Dios, conociéndose, produjo la inteligencia primera; en la cual, por lo mismo que ella no es su ser, necesariamente hay composición de potencia y acto (según se espone después C. 50, a. 2). Así pues la primera inteligencia, en cuanto conoce la causa primera, produjo la inteligencia segunda; y en cuanto se conoce á sí misma, según que está en potencia, produjo el cuerpo del cielo, que es lo que mueve; y en cuanto se conoce, según lo que tiene de acto, produjo el alma del cielo. Mas tampoco puede sostenerse esto por dos motivos: 1.<sup>o</sup> porque se ha demostrado (C. 45, a. 5) que crear es propio exclusivamente de solo Dios, y por consiguiente todo cuanto no puede ser hecho sino por creación, solo por Dios es producido; y tales son todos los seres, que no están sometidos á la generación y á la corrupción: 2.<sup>o</sup> porque en esta hipótesis la universalidad (2) de los seres no provendría de la intención del primer agente, sino del concurso de muchas causas agentes, que es lo que se llama provenir del acaso; y por lo tanto el complemento del mismo, que consiste en la diversidad de los seres, sería efecto de la casualidad: lo que es imposible. Por consiguiente es preciso decir que *la distinción de los seres y su multiplicidad provienen de la intención del primer agente, que es Dios*: porque

él ha dado el ser á las criaturas á causa de su bondad, la que quiere comunicar á ellas, y que por ellas sea representada. Y, como no puede ser representada suficientemente por una sola criatura, ha producido muchas diversas; á fin de que las unas suplan lo que á las otras falta, para representar la divina bondad: pues la bondad, que en Dios es simple y uniformemente, hállase múltiple y dividida en las criaturas. Por consiguiente el universo entero participa de la bondad divina, y la representa más perfectamente que otra cualquiera criatura (3).

Teniendo pues por causa la distinción de las criaturas á la sabiduría divina, por esto Moisés dice que han sido hechas distintas por el Verbo de Dios, que es la concepción de su sabiduría. Esto es lo que se dice (Gen. 1, 3): *Dijo Dios: sea hecha la luz...* y (v. 4) *separó la luz de las tinieblas*.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos que el agente natural obra por la forma, la cual hace que cada ser único tenga una sola, y por lo mismo no produce sino un solo efecto. Pero un agente voluntario, tal como es Dios según lo demostrado (C. 19, a. 4), obra por la forma concebida intelectualmente: y, puesto que no repugna á la unidad y simplicidad del mismo que conozca muchas cosas, según también queda demostrado (C. 15, a. 2); síguese que, aunque él es uno solo, puede hacer muchas cosas.

Al 2.<sup>o</sup> que ese razonamiento tendrá fuerza respecto de un objeto, que representase perfectamente á su modelo, y que no es multiplicado sino materialmente: por esta razón la imagen increada, que es perfecta, es única. Pero no hay criatura alguna, que represente perfectamente al ejemplar primero, que es la esencia divina; por lo cual puede ser representada por muchas cosas. Sin embargo, si se da á las ideas la significación de tipos ó ejemplares, su pluralidad corresponde

(1) *Difformitas*, sin forma, la materia en su primitivo ser.

(2) *Universalitas* loemos en todas las ediciones; solo el P. Nicolai propone en una nota que se lea *diversitas*. Respetamos como él la común opinión: pero como á él nos parece que entonces no sería concluyente la demostración; porque, si la universalidad de los seres es fortuita, según el sistema, que Santo Tomás va combatiendo, ¿qué tendría de contradictorio el que lo fuese la diversidad de los seres? Por nuestra parte dudamos que atendido el tal sistema pueda demostrarse que la universalidad es fortuita, dentro de sus princi-

pios: como se demuestra, y así creemos que lo hace el Santo Doctor, es partiendo de la idea de que cada ser es fortuito en su existencia, para deducir que lo es el conjunto.

(3) Sin que por eso deba entenderse que el universo es una representación adecuada á la bondad divina; sino una representación de esta bondad, adecuada al plan, que Dios se propuso al crear el universo. Para representar suficientemente la bondad divina, dice el Cardenal Cayetano, de quien es la observación precedente, no bastarían ni mil mundos, *nec mille mundi sufficerent ad id*. Véase la respuesta al 3.<sup>o</sup>

en el entendimiento divino á la pluralidad de seres.

Al 3.º que en las cosas especulativas el medio de demostracion, que comprueba perfectamente una conclusion, es único; mas los medios probables son numerosos. Asimismo en las cosas prácticas, cuando lo que es hecho para un fin, iguala (por decirlo así) á este fin, no se requiere que sea sino uno solo. Pero la criatura no se ha así respecto á su fin, que es Dios; y por este motivo fue conveniente multiplicarlas.

**ARTÍCULO II.—La desigualdad de los seres proviene de Dios? (1)**

1.º Parece que la desigualdad de los seres no viene de Dios: porque es propio del mejor de los seres exhibir las mejores cosas; pero entre cosas las mejores de todas la una no es mayor que la otra. Luego á Dios, que es el ser mejor de todos, compete hacer todos los seres iguales.

2.º La igualdad es efecto de la unidad segun Aristóteles (Met. I. 5, test. 20). Siendo pues Dios solo uno, síguese que ha hecho todos los seres iguales.

3.º Es propio de la justicia distribuir con desigualdad entre desiguales. Dios es justo en todas sus obras. Luego, puesto que la accion, por la cual comunica el ser á las criaturas, no presupone desigualdad alguna entre ellas; parece que las ha hecho á todas iguales.

Por el contrario, se dice (Eccli. 33, 7): *¿Porque un día escede á otro día, la luz á la luz, el año al año, el sol al sol? (v. 8) Por el saber del Señor han sido distinguidos.*

*Conclusion. Así como la divina sabiduría es la causa de la distincion de seres para la perfeccion del universo; lo es tambien asimismo de su desigualdad.*

Responderémos que Orígenes, queriendo rechazar la hipótesi de los que cifraban la distincion entre los seres en la contrariedad de los principios del bien y del mal, opinó que desde el principio Dios creó todos los seres iguales; pues dice que primeramente creó solo las cria-

turas racionales (2), y todas iguales, y que entre estas surgió la desigualdad por efecto del libre albedrío, convirtiéndose unas más ó ménos á Dios, y alejándose otras de él más ó ménos. Las que se convirtieron á Dios por *el buen uso* de su libre albedrío, fueron elevadas á los diversos rangos de ángeles segun la diversidad de sus méritos; y las que se le separaron, fueron condenadas á vivir en diversos cuerpos segun la diversidad de su culpa: y esta dice ser la causa de la creacion y diversidad de los cuerpos. Segun esta teoría la universalidad de las criaturas corporales no habría sido *creada*, para que Dios comunicase á las criaturas su bondad, sino para castigar el pecado; lo cual es contrario á estas palabras (Gen. 1, 31): *Dios vió todas las cosas, que habia hecho; y eran muy buenas.* Y, como dice San Agustin (De civit. Dei; l. 11, c. 23) «¿Qué puede decirse más insensato que el que por ese » sol único en este mundo Dios su autor » no ha tenido la intencion de proveer á » la digna belleza, ó al bien y conserva- » cion de los seres corpóreos; sino que » ha sido hecho más bien así, porque hu- » biese pecado un alma, de tal suerte que, » si cien almas hubieran pecado, este » mundo tendría cien soles? » Deberémos pues decir que, *así como la sabiduría de Dios es la causa de la distincion de los seres; lo es tambien de su desigualdad*: lo cual se evidencia, observando que hay en los seres dos suertes de distincion: una formal en los que difieren en especie, y otra material en las que solo difieren en número. Ahora bien: como la materia existe por la forma, la distincion material radica en la formal; por cuya razon vemos que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de cada especie, puesto que basta uno solo, para que la especie se conserve. Mas en las susceptibles de generacion y corrupcion hay muchos individuos de la misma especie para la conservacion de esta. Es pues evidente por lo tanto que la distincion formal es más principal que la material. Pero la distincion formal requiere siempre desigualdad; pues (Met.

(1) Contra los mismos errores consignados en el artículo precedente.

(2) Aunque no con mucha propiedad, Orígenes designaba

con el nombre de criaturas racionales, no solo á las almas de los hombres, sino á los ángeles. P. Nicolai.

l. 8, test. 10) « las formas de las cosas » son como los números, cuyas especies » varían por la adición ó sustracción de la » unidad (1)». Así en las cosas naturales las especies parecen haber sido ordenadas gradualmente : las cosas mistas son más perfectas que los elementos; y las plantas más que los minerales; y los animales más que las plantas; y los hombres más que todos los demás animales; y en cada uno de estos órdenes se encuentra una especie más perfecta que las otras. Por lo cual la sabiduría divina, que es la causa de la distinción de los seres para la perfección del universo, lo es asimismo de su desigualdad : porque el universo no sería perfecto, si no ostentasen los seres más que un solo grado de bondad.

Al argumento 1.º dirémos, que es propio del mejor de los agentes producir todo su efecto el mejor, pero no el hacer que cada una de las partes del todo sea en absoluto (*simpliciter*) lo mejor; sino que basta que sea la mejor en su proporción al todo (2). Así la bondad de un animal sería destruida, si cada una de sus partes tuviese la dignidad del ojo. Dios pues ha creado el mundo mejor en su totalidad y como criatura (*secundum modum creaturæ*); mas no ha constituido á cada una de sus criaturas la mejor, sino unas mejores que otras : por lo cual se dice de cada una de ellas (Gen. 1, 4) lo que de la luz : *Dios vió que la luz era buena*; al paso que del conjunto de las criaturas dice (v. 31): *Vió Dios todo lo que habia hecho, y era todo muy bueno*.

Al 2.º que lo primero, que procede de

(1) Véase la pág. 41, nota 1.

(2) « Luego este mundo, dirémos con el P. Ceferino, es el mejor de todos por comparación, ó sea, con relación á la manifestación del grado de bondad, que Dios quiso libremente » comunicar á las criaturas: pero no es el mejor entre todos » los posibles; puesto que, si Dios hubiera elegido comunicarse » en grado superior, habría realizado otro universo adecuado á este fin. Es absurdo por lo tanto en sí mismo y repugnante á la naturaleza y atributos divinos el optimismo absoluto de este mundo, y solo puede admitirse en buena filosofía un optimismo relativo». *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 2, l. 3, c. 11, p. 168.

(3) « Cuando los Padres y los teólogos defendían la unidad del mundo, entendían por esta palabra, no la tierra solamente, sino la universalidad de todas las cosas existentes » distintas de Dios, y en este sentido no iban tan descaminados. Pero decían sin excepción que la eficacia del poder » creador no se habia agotado en la producción de este mundo, » y admitían la posibilidad de una existencia sucesiva ó simultánea de otros muchos». *La pluralidad de mundos habitados ante la fe católica*, por D. Niceto Alonso Perujo, a. 7; cuyo epígrafe copiamos á continuación, para excitar la curiosidad

la unidad, es la igualdad, y luego la multiplicidad : por lo cual del Padre, á quien segun San Agustín (*De doctr. christ.* l. 1, c. 5) se apropia la unidad, procedió el Hijo, á quien se apropia la igualdad; y despues la criatura, á la que compete la desigualdad : sin embargo aun las criaturas participan de cierta igualdad, cual es la de proporción.

Al 3.º que ese razonamiento, que fué el que preocupó á Orígenes, no es aplicable sino á la retribución de recompensas, cuya desigualdad es debida á méritos desiguales. Pero en la constitución de los seres la desigualdad de las partes no se puede atribuir á desigualdad alguna precedente, sea de méritos, ó bien de la disposición de la materia; sino á la perfección del conjunto, como se ve tambien en las obras de arte : porque el techo no se diferencia del suelo por la diversidad de materiales; sino que el constructor de la casa elige diversas materias, para que resulte perfecta en todas sus partes: y haría él mismo la materia, si posible le fuese.

### ARTÍCULO III. — Hay un solo mundo? (3)

1.º Parece que no hay solo un mundo, sino muchos : porque, como dice San Agustín (*Qq. l. 83, q. 46*), «repugna decir que Dios creó las cosas sin razón». Ahora bien : por la razón misma, por la cual ha creado un solo mundo, ha podido crear muchos; puesto que su potencia no está limitada á la creación de un solo mundo, sino que es infinita, como pro-

del lector, si no conoce una obra tan recomendable y tan de actualidad. Dice el epígrafe : « Sentir de la Iglesia en la » cuestión de la pluralidad de mundos habitados). — Libertad en que deja á sus hijos en esta y otras semejantes cuestiones. — La Iglesia y la Astronomía ». Al fin del capítulo XIII dice : « Dejemos sentada esta conclusión : La doctrina de la » pluralidad de mundos habitados en nada se opone al dogma » católico de la encarnación y la redención ». Téngase sobre esto la opinión que se quiera, creemos que debe distinguirse entre la cuestión sobre pluralidad de mundos y la de pluralidad de mundos habitados; porque puede muy bien suceder que se designe la pluralidad de mundos, y no se admita que los astros del mundo, que conocemos ó vemos, estén ó puedan estar habitados. El decir, por ejemplo, que nuestro sistema planetario depende de otro más lejano y por nosotros invisible, no es negar la unidad del mundo; ántes por el contrario es reconocerla, al establecer un orden ó dependencia mútua, que en nada perjudica á la unidad. En este sentido debe entenderse que está planteado el problema en el artículo, que anotamos. Otra cosa es, repetimos, la cuestión de si en los astros, cualquiera que sea su número, hay ó no habitantes : de lo cual aquí no se trata.

bado queda (C. 7, a. 8; y C. 25, a. 2). Luego Dios ha producido muchos mundos.

2.º La naturaleza hace lo que es mejor, y con mayor razón Dios. Sería mejor que hubiese muchos mundos que uno solo, pues muchas cosas buenas valen más que pocas. Luego Dios ha creado muchos mundos.

3.º Todo lo que tiene forma en la materia, puede ser multiplicado numéricamente, permaneciendo la misma especie; porque la multiplicación numérica se hace por la materia. Ahora bien: el mundo tiene forma unida á la materia; puesto que, así como cuando yo digo hombre, indico la forma, pero si designo tal hombre, significo la forma y la materia; igualmente cuando digo «el mundo», designo la forma, pero diciendo «este mundo», doy á entender la forma unida á la materia. Luego nada impide que haya muchos mundos.

Por el contrario, está escrito (Joan. 1, 10): *el mundo ha sido hecho por él*: hablando del mundo en singular, para indicar que existe uno solo.

Conclusion. *Dícese único el mundo actual en unidad de orden, por el que Dios instituyó entre sus diversas criaturas.*

Responderémos, que el orden mismo, que se observa en los seres así por Dios creados, hace evidente la unidad del mundo; porque *este mundo se dice uno solo por la unidad de su orden*, según el cual unas cosas se ordenan á otras. Todos los seres que provienen de Dios, están ordenados entre sí y á Dios mismo, como ya se ha demostrado (C. 11, a. 3; y C. 21, a. 1, al 3.º) Es pues necesario

que todas las criaturas pertenezcan á un solo mundo. Así que han podido suponer muchos mundos los que no reconocían como causa del mundo á una sabiduría ordenatriz, sino al acaso: tal fué Demócrito, quien dijo que el concurso de los átomos fué el que produjo este mundo y otros infinitos (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la razón, por que el mundo es único, está en que todos los seres deben hallarse ordenados á uno solo, y bajo un mismo orden. Por lo cual Aristóteles (Met. 1. 12, test. 52) deduce de la unidad del orden existente en los seres la unidad de Dios, que los gobierna; y Platon (in Tim.) prueba la unidad del mundo por la unidad del ejemplar, que ha sido como su modelo.

Al 2.º que ningun agente se propone como fin la pluralidad material, por cuanto la multiplicidad material no tiene término cierto, sino que de suyo tiende á lo infinito; y lo infinito repugna á la razón de fin. Mas, cuando se dice que muchos mundos son mejores que uno solo, se alude á la multitud material. Este mejor no puede ser empero el intentado por el agente Dios; pues con idéntica razón podría en tal supuesto decirse que, si hubiese hecho dos, sería mejor fuesen tres, y así indefinidamente.

Al 3.º que el mundo consta de toda su materia; porque no es posible que haya otra tierra que esta, pues toda tierra sería naturalmente atraída á este centro, doquiera estuviese (2). Y lo propio se puede decir respecto de los otros cuerpos, que son partes del mundo.

(1) La astronomía pues, mientras reconoce un orden matemáticamente dispuesto entre los astros, no niega la unidad del mundo. Sería de desear que las ciencias naturales jamás olvidasen la sabia regla de conducta, que les prescribe el Doctor Angélico en la respuesta al 1.º

(2) Y por lo tanto no se sustraería al orden universal, sino que sería (por decirlo así) un resorte más en la máquina del mundo. No olvide el lector que Santo Tomás escribiría ántes que Copérnico. La idea en el fondo es aceptable: cualquiera que sea el centro, en cuyo rededor gravitan los astros, es indudable ó por lo menos es reconocido como tal por la ciencia moderna, que todos estos astros más ó menos directamente dependen del centro comun. ¿Nacería en Copérnico y en Galileo la idea de sus respectivos descubrimientos, al leer en Aristóteles, comentado por Santo Tomás (*De celo et mundo*, l. 2, lect. 20 y sig.) la antigua opinion de que la tierra no era el

centro de nuestro sistema astronómico, y que la tierra giraba sobre los polos? No recordamos haber leído esta indicación en comentarista alguno de Santo Tomás; pero, sin quitar á los sabios ántes citados su innegable mérito, y sin querer por otra parte exagerar el de Aristóteles y Santo Tomás, que desde luego sabemos no admitieron la hipótesis pitagórica, sería curioso cuando ménos el que los sabios averiguasen la posibilidad de que en la filosofía aristotélico-escolástica hubieran hallado Copérnico y Galileo los gérmenes de sus inventos, que despues fecundára su poderoso genio.

El Cardenal Cayetano advierte que la expresion del testo (no es posible etc.) debe entenderse de la posibilidad (digamos así) objetiva ó por parte de los seres creados; porque es evidente que el Santo no habia de hablar de la posibilidad con respecto al poder y á la sabiduría de Dios.

## CUESTION XLVIII.

### De la distincion de los seres en particular.

Pasarémos á tratar ahora de la distincion de los seres en particular: primeramente de la distincion del bien y del mal; y despues, de la distincion entre la criatura espiritual y la corporal. En cuanto á lo primero disertarémos acerca del mal y de su causa. Respecto del mal espondrémos seis puntos: 1.º El mal es alguna naturaleza?—2.º Se encuentra el mal en las cosas?—3.º El bien es el sujeto del mal?—4.º El mal corrompe al bien totalmente?—5.º De la division del mal por pena y culpa. 6.º En cuál de estas dos cosas, pena y culpa, hay más razon de mal?

#### ARTÍCULO I. — El mal es cierta naturaleza? (1)

1.º Parece que el mal es una naturaleza: porque todo género es cierta naturaleza; y el mal es un género, pues dice Aristóteles (Prædic. c. 10, de oppos.) que « el bien y el mal no están en un género, » sino que son géneros de otros seres ». Luego el mal es una naturaleza.

2.º Toda diferencia constitutiva de alguna especie es una naturaleza: el mal es en las cosas morales una diferencia constitutiva; pues un mal hábito difiere específicamente de otro bueno, como la liberalidad de la ruindad. Luego el mal significa cierta naturaleza.

3.º Cada una de dos cosas contrarias constituye una naturaleza: el mal y el bien no son opuestos como la privacion y el hábito, sino como cosas contrarias, segun Aristóteles prueba (ibid.), observando que hay cierto medio entre el bien

y el mal, y que se puede pasar del mal al bien. Luego el mal denota cierta naturaleza.

4.º Lo que no es, no obra; y el mal obra, puesto que corrompe el bien. Luego el mal es cierto ente y una naturaleza.

5.º No pertenece á la perfeccion del universo, sino lo que es ente y una particular naturaleza. El cual contribuye á la perfeccion del conjunto universal de los seres, pues San Agustin dice (Enchir. c. 10 y 11) que « de todas las partes del » universo resulta esa belleza admirable, » en que áun lo que se llama mal, bien » ordenado y colocado en su lugar, hace » resaltar el bien con más claridad ». Luego el mal es una *entidad* ó naturaleza.

Por el contrario, San Dionisio dice (De div. nom. c. 4): « El mal es no existente ni bueno ».

**Conclusion.** *El mal no es ni puede ser un ente ni una forma ó naturaleza; sino solo la ausencia del bien* (2).

(1) Contra Fortunato, Secundino y en general contra los maniqueos, que reconocian el mal como una sustancia coeterna con Dios, y cuya refutacion escribió San Agustin en diversas obras, á cual más apreciables.

(2) Toda esta Cuestion 48, en que el Santo Doctor explica el origen y naturaleza del mal, es muy transcendental y comprende una de las doctrinas de más alta importancia. En efecto: siendo el constitutivo del mal tal, como pretendieron y quieren sea los antiguos y modernos racionalistas, el dogma de la existencia y unidad de Dios fluctuaría entre los absurdos y errores del ateísmo, del politeísmo y maniqueísmo. ¿Cómo podia ser compatible la idea del racionalismo sobre la inteligencia del mal con el principio dogmático del Ser Supremo, autor de todas las cosas, único, infinito, etc.? Por eso en la Cuestion

siguiente 49 trata el Santo de la causa del mal, haciendo aplicaciones de la materia desenvuelta en la anterior. Y véase aquí porque los teólogos católicos, al observar los vestigios del ateísmo en Teodoro Cirenaico, Protágoras, Epicuro, Diágoras, con su natural séquito de modernos prosélitos; y al reconocer en Cham el origen del politeísmo y dualismo, que luego desarrollaron y modificaron los novadores; encontraron en sus teorías tal cúmulo de contradicciones, que no es fácil explicarlas en breves palabras. Pues unos aceptaron los dos principios del bien y del mal como absolutos é independientes: otros se inclinaron á creer que el principio del mal habia sido producido por el del bien, salvando así la unidad de Dios á su parecer. No faltan ademas algunos, que defienden que los gnósticos y maniqueos, en tanto sostuvieron la doctrina de los

Responderémos, que una de dos cosas opuestas se conoce por la otra, como las tinieblas por la luz. Según esto se podrá entender lo que es el mal por la idea del bien. Hemos dicho (C. 5, a. 1 y sig.) que « es bien todo lo que es apetecible »; y por consiguiente, como toda naturaleza aspira á su ser y á su perfeccion, se debe decir necesariamente que el ser y la perfeccion de cualquiera naturaleza incluye la razon del bien ó de la bondad. *Es pues imposible que el mal signifique un ser ó alguna forma ó naturaleza; ni puede por lo tanto significar otra cosa que la ausencia del bien.* Hé aquí porqué se dice que « el mal ni es cosa existente ni » una cosa buena »; dado que, siendo el ente en cuanto tal un bien, la privacion del uno y la del otro son una misma.

Al argumento 1.º dirémos, que Aristóteles razona en aquel pasaje según la opinion de los pitagóricos, que hacian del mal una naturaleza, y que conceptuaban el bien y el mal como géneros: porque Aristóteles solia, y especialmente en sus tratados de lógica, citar ejemplos, que eran probables en su tiempo en opinion de algunos filósofos. O bien, se puede responder, como dice Aristóteles mismo (Met. l. 4, t. 6; l. 10 y t. 15) que « la primera contrariedad es la del hábito y la privacion (1) »; toda vez que se la encuentra en todos los seres contrarios, pues el uno de los contrarios es siempre imperfecto con relacion al otro; como lo negro respecto de lo blanco, y lo amargo contrapuesto á lo dulce. Por tanto se dicen géneros el bien y el mal, no en absoluto (*simpliciter*), sino como género de cosas contrarias; en cuanto que, así como toda forma tiene razon de bien (2), igualmente toda privacion como tal importa noción de mal.

Al 2.º que el bien y el mal no son diferencias constitutivas sino en las cosas morales, que reciben sus especies del fin,

que es el objeto de la voluntad, del cual dependen los seres morales: y, como el bien entraña el concepto de fin, por eso el bien y el mal son diferencias específicas en lo moral; el bien por sí mismo, pero el mal, en cuanto es la privacion ó carencia del debido fin. Sin embargo la remocion del fin debido no constituye especie en lo moral, sino en tanto que se le asocie á un fin indebido: á la manera que en las cosas materiales tampoco se halla la privacion de una forma sustancial, sino unida á otra forma (3). Así pues igualmente el mal como diferencia constitutiva en lo moral es una especie de bien adjunto á la privacion de otro bien: por ejemplo, el fin del intemperante no es seguramente privarse del bien de la razon, sino el deleite sensual, prescindiendo de ella. Por consiguiente el mal en cuanto mal no es una diferencia constitutiva, sino por razon del bien adjunto.

Este mismo razonamiento satisface á la 3.ª objecion; porque Aristóteles habla allí del bien y del mal, cual se hallan en las entidades morales: pues entre el bien y el mal solo se da medio, en cuanto se llama bien lo que está en el orden, y mal lo que no solamente es desordenado, sino tambien nocivo á otro; y de aquí lo que dice el Filósofo (Eth. l. 4, c. 1) que « el prodigo es vano sí, pero no malo ». Por otra parte, de este mal, que es el moral, se puede volver al bien; mas no de un mal cualquiera: como no se pasa de la ceguera á la sana vista, no obstante ser la ceguera un mal.

Al 4.º que una cosa se dice que obra de tres maneras: 1.ª formalmente, como se dice que la blancura hace lo blanco; y en este sentido el mal áun en su concepto de privacion dicese corrompe el bien, por cuanto él mismo es la corrupcion ó la privacion del bien; 2.ª efectiva ó eficientemente, á la manera que se dice que un pintor hace blanca una pared;

dos principios, en cuanto por este medio quisieron no aparecer como que atribuian á Dios mediata ó inmediatamente el origen de los males, físicos y morales, que existen en las criaturas: de donde concluyen que los *luteranos* y *calvinistas*, que hacen á Dios autor del pecado, son peores que los *maniqueos* y *gnósticos*.

Como se ve, todo el error estriba en reconocer el mal cual un ser *per se* subsistente; y por tanto, luego que se evidencia que el mal no tiene razon de ser, ni de sustancia ni de naturaleza, caen por su base muchas de las teorías de los paganos é incrédulos antiguos y modernos sobre la existencia,

unidad é infinita perfeccion de Dios. — M. C. G.

(1) « No toda privacion, añade Aristóteles, porque la privacion se entiende de muchos modos; sino la privacion completa ».

(2) Porque la forma, según hemos dicho repetidas veces, da el ser á las cosas, y sabido es que el ente y el bien se convierten.

(3) Por ejemplo, un trozo de madera, que esté privado de la forma de regla, no carece en absoluto de forma, sino que tiene alguna.

3.ª por modo de causa final, cual se dice que el fin obra moviendo á obrar al agente. En estos dos últimos sentidos el mal no hace por sí cosa alguna, es decir, en cuanto es cierta privacion; sino en razon del bien que le es adjunto: pues toda accion proviene de alguna forma (1), y todo lo que se deséa como fin, es alguna perfeccion. Por lo cual, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4), «el mal» no obra ni es deseado, sino en virtud del bien adjunto; pero por sí mismo (per se) es infinito y aparte de la voluntad y de la intencion».

Al 5.º que, como se ha dicho (C. 21, a. 1, al 3.º), las partes del universo están en ordenada correlacion entre sí; segun que la una obra sobre la otra, y es el fin y el tipo de otra. Mas esto segun lo dicho (al 3.º) no puede convenir al mal, sino por razon del bien adjunto. Por consiguiente el mal ni pertenece á la perfeccion del universo, ni está comprendido bajo el órden del mismo, sino per accidens, esto es, en atencion al bien á él adjunto.

#### ARTÍCULO II.—Se halla el mal en las cosas? (2)

1.º Parece que el mal no se encuentra en las cosas: porque todo cuanto hay en ellas, ó es algun ente, ó es privacion de ente, que es lo mismo que no ente. Pero San Dionisio (De div. nom. c. 4) dice que «el mal dista de lo existente, y todavía más de lo no existente». Luego el mal de ninguna manera se halla en las cosas.

2.º El ente y la cosa se convierten. Luego, si el mal es entidad en las cosas, síguese que el mal es cierta cosa, contra lo ántes dicho (a. 1).

3.º Es más blanco lo que ménos está mezclado de negro, dice Aristóteles (Top. l. 3, c. 4); luego asimismo es mejor lo que ménos mezcla tiene de mal. Dios hace siempre lo que es mejor, mucho más que la naturaleza. Por consiguiente en las cosas creadas por Dios nada hay malo.

Por el contrario, segun esto dejaría de

haber prohibiciones y castigos, que no se refieren sino á los malos.

**Conclusion.** *Hay mal en las cosas; no como algo positivo, sino como formalmente removente, y en cuanto privacion ó defecto ó corrupcion.*

Responderémos que, conforme á lo dicho (C. 47, a. 1 y 2), la perfeccion del universo exige que haya desigualdad entre los seres, á fin de que todos los grados de bondad sean así representados. Mas uno de los grados de bondad consiste en que algo sea de tal modo bueno, que jamas pueda faltar; y otro en que algun ser bueno pueda dejar de serlo: y este grado como esotro se halla tambien en las cosas. En efecto: las hay, que no pueden perder su ser, como las incorpóreas; y otras, como las corporales, que pueden perderlo. Ahora bien: así como la perfeccion del universo requiere que haya, no solamente seres incorruptibles, sino tambien seres corruptibles; igualmente demanda que haya unos, que puedan faltar y que en consecuencia falten á veces: pero la razon del mal consiste precisamente en que alguna cosa decaiga del bien. Luego es evidente que existe el mal en los seres, como tambien la corrupcion, que es asimismo cierto mal.

Al argumento 1.º dirémos, que el mal dista tanto del ente simpliciter como del no ente simpliciter; puesto que ni es como hábito, ni como pura negacion, sino como una privacion.

Al 2.º que la palabra ente admite dos sentidos (Met. l. 5, t. 14): unas veces significa entidad de la cosa, segun su division en diez categorías; y así considerada se convierte con la cosa ó la realidad: bajo este aspecto ninguna privacion es ente, ni por lo mismo lo es el mal. En otros casos se da el nombre de ente á la verdad de una proposicion, que consiste en la composicion (3), y está representada por el verbo es: con el ente así entendido se responde á la pregunta, ¿existe ó es? y decimos, por ejemplo, que la ceguera está en el ojo, ó designamos cualquiera otra privacion; en cuyo concepto

(1) Véase la pág. 857, nota 3.

(2) *Utrum malum inveniatur in rebus?* Como advierte el Cardenal Cayetano, no se trata aquí de saber si el mal es alguna entidad de las cosas, porque esto queda ya dilucidado en el

artículo precedente; sino de si el mal está en las cosas por modo de eliminacion, remocion ó privacion.

(3) Ó en el juicio. Véase la C. 16, a. 2.

áun el mal se dice ente. Por ignorar esta distincion algunos, considerando que algunas cosas se dicen malas, ó que existe el mal en ellas, juzgaron que el mal es cierta cosa ó *entidad*.

Al 3.º que Dios y la naturaleza y cualquier agente hacen lo que es mejor en el conjunto, pero no lo que es mejor en cada una de las partes, á no referirlas al todo, segun lo dicho (C. 47, a. 2). El todo empero, es decir, la universalidad de las criaturas es mejor y más perfecto, habiendo en él seres, que puedan separarse del bien, y que de hecho se separan alguna vez, no impidiéndolo Dios: ya porque «no es propio de la Providencia des-» truir la naturaleza, sino salvarla», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4), no obstante estar en la naturaleza de las cosas el que las que pueden faltar, falten en realidad algunas veces; ya porque segun San Agustín (Enchir. c. 11) «Dios es tan poderoso, que puede hacer ó pro-» ducir el bien áun del mal.» Así pues habría de ménos muchos bienes, si Dios no permitiera la existencia de mal alguno: pues ni el fuego se produciría sin la descomposicion del aire (1), ni el leon podría vivir sin matar al asno (2); ni áun se alabarian la justicia vengadora y la resignada paciencia, suprimida la iniquidad.

### ARTÍCULO III.—El mal está en el bien como en su sujeto? (3)

1.º Parece que el mal no está en el bien como en su sujeto: porque todos los bienes son existentes; pero San Dionisio dice (De div. nom. c. 4), que «el mal» no es cosa existente, ni está en las cosas existentes.» Luego el mal no está en el bien como en su sujeto.

2.º El mal no es ente, y sí lo es el bien. Pero el no ente no requiere ente, en el cual exista como en su sujeto. Luego tampoco el mal requiere un bien, para existir en él como en su sujeto.

3.º Uno de dos contrarios no es el sujeto del otro. El bien y el mal son contrarios. Luego el mal no existe en el bien como en su sujeto.

4.º Se llama blanco aquello, en que la blancura está como en su sujeto; luego se debe tambien llamar mal, lo que contiene al mal como en sujeto. Por consiguiente, si el mal está en el bien como en su sujeto, síguese que el bien es el mal, lo cual está en pugna con estas palabras (Is. 5, 20): *Ay de vosotros, que llamais mal al bien, y bien al mal!*

Por el contrario, San Agustín dice (Enchir. c. 14) que «el mal no existe» sino en el bien».

**Conclusion.** *El bien es el sujeto del mal, no siendo este otra cosa que la privacion ó ausencia de aquel.*

Responderémos que el mal segun lo dicho (a. 1) implica la eliminacion del bien: mas no todo alejamiento del bien se dice mal; pues la ausencia del bien puede entenderse privativa ó negativamente (4), y en este último sentido no tiene razon de mal. De lo contrario se seguiría que las cosas, que de ningun modo existen, serían malas; y ademas que toda cosa sería mala, por cuanto no posée el bien de otra: así el hombre sería malo, porque no tiene la agilidad de la cabra ó la fuerza del leon. Pero la carencia privativa del bien se llama mal, como ceguedad es la privacion de la vista. Ahora bien: el sujeto de la privacion y el de la forma son uno solo y el mismo, es decir, el ente en potencia; ya lo esté absolutamente (*simpliciter*), como la materia prima, que es el sujeto de la forma sustancial y de su opuesta privacion; ó ya en potencia *secundum quid* y *simpliciter* en acto, cual se halla un cuerpo diáfano, que es el sujeto de las tinieblas y de la luz. Es empero evidente que la forma, por la cual un ser existe en acto, es una perfeccion y un bien, y que por consiguiente todo ente en acto es un cierto bien: y así mismo todo ente en potencia,

(1) El texto dice *nisi corrumpatur aer*; pero sin necesidad de señalar las diversas explicaciones de la combustion segun la antigua física, el pensamiento es aceptable con la ligera variante de la traduccion.

(2) Evidentemente Santo Tomás habla aquí en sentido topológico, tomando la especie por el género.

(3) El presente artículo puede considerarse como un corollario de la definicion de privacion dada por Aristóteles, ci-

tada en la respuesta al 2.º El P. Ceferino ha utilizado este artículo, para demostrar que no es muy filosófica ni exacta la explicacion y division del mal, segun Leibnitz (*Estudios Filosóficos sobre Santo Tomás*, 1, 2, c. 29). Volvemos á recomendar la lectura de la teoría del mal, espuesta por tan eminente escritor de acuerdo con lo que en la *Suma* y otras obras enseña el Doctor Angélico.

(4) Véase la pág. 26, nota 2.



considerado como tal, es cierto bien; por cuanto se ordena al bien, y hay bien en potencia, como hay ente en potencia. *Resulta pues que el sujeto del mal es el bien.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Dionisio entiende que el mal no está en las cosas existentes, como parte ó como propiedad natural de algo existente.

Al 2.º que el no ente tomado en sentido negativo no requiere sujeto; pero como la privacion es negacion en el sujeto, segun dice Aristóteles (Met. l. 4, t. 4; l. 5, t. 27; l. 10, t. 15), en este sentido el no ente es un mal.

Al 3.º que el mal no existe como en sujeto en el bien, que le es opuesto, sino en otro bien cualquiera: porque el sujeto de la ceguera no es el órgano visivo, sino el animal. Sin embargo, como dice San Agustin (Enchir. c. 13), parece fallar aquí la regla de los dialécticos, que dice que los contrarios no pueden existir juntos: mas esto debe entenderse segun la acepcion comun del bien y del mal, y no refiriéndose á este bien ó aquel mal determinadamente ó en particular. Así lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, y los contrarios análogos á estos son siempre tomados en un sentido especial; puesto que existen en géneros determinados: pero el bien abraza todos los géneros (1), y por lo mismo un bien puede existir simultáneamente con la privacion de otro bien.

Al 4.º que el Profeta impreca á los que dicen que lo que es bueno, y en cuanto bueno, es malo: mas esto no se deduce de las premisas, segun lo que llevamos dicho (2).

#### ARTÍCULO IV.—El mal corrompe todo el bien ? (3)

1.º Parece que el mal corrompe el bien

(1) El bien es una de las cinco propiedades *transcendentes* del ente, y se las llama así « porque, identificados como lo es » tán con el ente, se encuentran y tienen lugar en todas las cosas y en todos los géneros y grados de ser ». *Filosofía elemental* del P. Ceferino, t. 2, p. 38. Las cinco propiedades son: algo (*aliquid*), cosa (*res*), unidad, verdad y bondad.

(2) Esto es: de las premisas de la objecion no se deduce la tal interpretacion del testo bíblico, porque ya se deja indicado en qué sentido el bien es sujeto del mal. Las premisas por consiguiente son falsas y la conclusion verdadera, pero la consecuencia ilegítima.

(3) Artículo de la mayor importancia: porque de suponer

totalmente: porque uno de los contrarios es totalmente corrompido por el otro. El bien y el mal son contrarios. Luego el mal puede corromper totalmente el bien.

2.º San Agustin dice (Enchir. c. 12) que « el mal daña, en cuanto sustráe el » bien »; pero el bien es semejante á sí mismo y uniforme: luego es totalmente suplantado por el mal.

3.º El mal, mientras existe, está dañando y desalojando al bien. Aquello, de que se quita siempre algo, llega á ser aniquilado; á ménos que sea infinito, cual no puede decirse de algun bien creado. Luego el mal destruye el bien totalmente.

Por el contrario, San Agustin (ibid.) dice que « el mal no puede consumir totalmente el bien. »

**Conclusion.** [1] *El mal no puede corromper en totalidad el bien, que es su sujeto, ni el que consiste en la aptitud del sujeto al acto; aunque* [2] *sí todo el bien, que le es opuesto.*

Responderémos que el mal no puede consumir el bien totalmente. Para demostrarlo, conviene observar que hay tres clases de bien: un bien, que es totalmente destruido por el mal; y tal es su bien opuesto: así la luz es totalmente disipada por las tinieblas, y la vista por la ceguera. Otro bien hay, que no es ahuyentado totalmente, ni aún cercenado por el mal; y es el bien, que es el sujeto del mal: así las tinieblas en nada disminuyen la sustancia del aire. En fin hay un tercer bien, que se desvirtúa por el mal, pero que no es destruido totalmente, cual es la aptitud del sujeto para el acto. La disminucion de este bien no se debe entender por sustraccion análoga á la de las cantidades, sino en concepto de atenuacion semejante á la de las cualidades y formas (4). Se ha de considerar este aminoramamiento ó relajamiento de aptitud como

que el mal corrompe totalmente el bien, se deduciría que el hombre quedaba incapacitado, para recibir la gracia, en cometiéndolo un solo pecado, como lo pretendieron Novato y Montano en los primeros tiempos de la Iglesia, y despues lo repitió Lutero. El Concilio Tridentino (sess. 6, can. 28) anatematizó á los que dijeron que el hombre no podia resucitar á la vida de la gracia, cometido que fuese algun pecado despues del bautismo.

(4) Atenuacion ó remision (*remissio*), que debe apreciarse por el grado de perfeccion de una cosa, segun que está más ó ménos mezclada con su opuesta (2 Sent. Dist. q. 1, a. 1, ad 2) El mismo Santo Tomás advierte que el más y el ménos con

contrario á su intensidad : la cual se acrece por las disposiciones preparatorias de la materia al acto ; que, cuanto más se multiplican en el sujeto, tanto más apto lo constituyen ; para recibir la perfeccion y la forma, como por las contrarias se relaja ; pues, cuanto más numerosas son en la materia y más intensas, tanto más se debilita su potencia respecto del acto. Si pues no se pueden multiplicar indefinidamente ni en número ni en intensidad estas disposiciones contrarias ; tampoco la aptitud dicha se atenúa ó decrece ilimitadamente, como es de ver en las cualidades activas y pasivas de los elementos : la frialdad y la humedad, por las que se disminuye ó debilita la predisposicion de la materia á recibir la forma del fuego, no pueden multiplicarse indefinidamente. Pero, áun cuando estas disposiciones contrarias puedan ser multiplicadas hasta el infinito, la predicha aptitud es sí debilitada y disminuida indefinidamente ; mas no por eso totalmente destruida, porque subsiste siempre en su raíz, que es la sustancia del sujeto : á la manera que, si se interpone un número indefinido de cuerpos opacos entre el sol y el aire, se irá debilitando indefinidamente la aptitud del aire, para recibir la luz ; nunca sin embargo queda del todo anulada, en tanto quede el aire, que es diáfano por su naturaleza. Igualmente se pueden añadir pecados á pecados sin número, y debilitar así constantemente más y más la aptitud del alma á la gracia ; porque los pecados son como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, segun aquello (Is. 59, 2) : *Nuestros pecados pusieron division entre nosotros y Dios* ; sin embargo no destruyen totalmente la dicha aptitud del alma, que es inseparablemente aneja á su naturaleza.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien, que es opuesto al mal, es totalmente destruido ; mas no así los otros bienes, conforme á lo dicho.

Al 2.º que la aptitud predicha es me-

respecto á las cualidades no debe entenderse de las cualidades en sí mismas ó en abstracto, sino en concreto, en cuanto son inherentes á un sujeto ; por eso se dice de un objeto que es más ó menos *cálido*, y no más ó menos *calor*. Igualmente se dice de un hombre que es más ó menos justo, y no más ó menos *justicia*. Las cualidades en sí mismas ó en abstracto no son susceptibles de más ni de menos (Signoriello, *Lexicon peripateticum*, p. 292). El texto habla de forma no sustancial sino

dia entre el sujeto y el acto : y así por la parte, que se refiere al acto, es debilitada por el mal ; pero relativamente al sujeto continúa *existiendo*. Por consiguiente, aunque el bien en sí es semejante ; sin embargo por su comparacion con diversos otros no es totalmente destruido, sino solo en parte.

Al 3.º que algunos, figurándose la disminucion del referido bien á semejanza de la de la cantidad, dijeron que, así como la cantidad continua se divide hasta el infinito, partiéndola siempre segun la misma proporcion, por ejemplo, tomando la mitad de la mitad ó la tercera parte del tercio ; lo propio se verifica en nuestro caso. Pero este razonamiento no es aquí aplicable ; porque en una division, en que se sigue siempre la misma proporcion, va necesariamente siendo cada vez menor la cantidad sustraída, pues la mitad de la mitad es ménos que la mitad del todo ; miéntras que el segundo pecado no cercena ó debilita necesariamente ménos la aptitud del alma que el precedente ; sino quizá en tanto, ó aún más. Dirémos pues que, aunque esa aptitud sea cierta cosa finita ; no obstante se debilita indefinidamente, no por sí (*per se*) sino accidentalmente (*per accidens*) en razon del acrecentamiento indefinido de las disposiciones contrarias, conforme á lo dicho.

#### ARTÍCULO V. — Es suficiente la division del mal segun la pena y la culpa? (1)

1.º Parece insuficiente dividir el mal en mal de pena y mal de culpa ; porque todo defecto parece ser un mal ; pero en todas las criaturas hay cierto defecto en no poderse conservar en su ser, defecto que por otra parte ni es pena ni culpa. Luego la division del mal en pena y culpa no es suficiente.

2.º En los seres irracionales no cabe culpa ni pena ; y sin embargo hay en ellos corrupcion y defecto, que pertene-

accidental, es decir, no la forma, que da el ser absolutamente (*simpliciter*) á una cosa ; sino tal ser determinado, como en los ejemplos anteriores el ser *cálido*, el ser justo. Véase la C. 77, a. 6.

(1) Se trata, dice el Cardenal Cayetano, del mal, que obramos nosotros, y de la pena, que padecemos ; ó sea, del mal libremente producido por la criatura racional.

cen á la razon del mal. Luego no todo mal es pena ó culpa.

3.º La tentacion es un mal, pero no es una culpa; no siendo pecado la tentacion, en la cual no se consiente, sino más bien « un medio de ejercitar la virtud », como lo dice la Glosa (in II Cor. 12, 9). Tampoco es un castigo, puesto que la tentacion precede á la culpa, y el castigo la sigue. La division del mal en pena y culpa es pues incompleta.

4.º Por el contrario parece aún que esta divisiones supérflua (1); pues, como dice San Agustín (Enchir. c. 12), « se llama mal, porque daña; y lo que daña es penable ». Luego todo mal se incluye en la pena.

*Conclusion. Todo mal, como opuesto al bien en las cosas voluntarias, es pena ó culpa.*

Responderémos (2) que segun lo dicho (a. 3) el mal es la privacion del bien, y el bien consiste principalmente y por sí mismo en la perfeccion y en el acto. Pero el acto es de dos maneras, primero y segundo: el acto primero es la forma é integridad de la cosa; y el acto segundo es la operacion. El mal sucede de dos maneras: 1.ª por sustraccion de la forma, ó de alguna parte necesaria á la integridad de la cosa, como es mal la ceguera y la falta de un miembro; 2.ª por sustraccion de la debida operacion; ya porque absolutamente no se ejecuta, ya porque no se hace segun el debido modo y orden (3). Siendo pues el bien *simpli-citer* el objeto de la voluntad; el mal, que es la privacion del bien, se encuentra de una manera especial en las criaturas racionales, que tienen voluntad (4). Así pues el mal, que proviene de la sustraccion de la forma é integridad de la cosa, tiene carácter de pena, y especialmente supuesto que todo está sometido á la divina Providencia y justicia, segun queda

demostrado (C. 22, a. 2); porque es propio de la pena ser contraria á la voluntad. Pero el mal, que consiste en la falta de la debida operacion en lo voluntario, tiene el carácter de culpa; porque se imputa á culpa á alguno, cuando no es perfecta su accion, de la que es dueño por la voluntad. Luego todo mal en las cosas voluntarias, ó es pena, ó es culpa.

Al argumento 1.º dirémos que, siendo el mal la privacion del bien, y no su mera negacion, segun lo dicho (a. 3); no toda falta de bien es mal, sino la de aquel bien, que naturalmente se debía tener: porque no es un mal en la piedra la falta de vista, y sí lo es en el animal; por ser contrario á la naturaleza de la piedra tener vista. Igualmente es contrario á la naturaleza de la criatura que se conserve por sí misma en su ser; porque el que da la existencia, la conserva. Por lo tanto este defecto no es un mal para la criatura.

Al 2.º que no se divide el mal absolutamente en pena y culpa, sino solo en las cosas voluntarias.

Al 3.º que la tentacion como provocacion al mal es siempre un mal de culpa en el tentado; pero no lo es propiamente en el tentado, sino en cuanto es en algo afectado por ella: porque entónces la accion del agente está en el paciente, y segun que el tentado es arrastrado por el tentador, es como incurre en culpa.

Al 4.º (Por el contrario) que es natural á la pena el dañar al agente en sí mismo, pero lo es á la culpa causarle daño en su accion: así lo uno y lo otro se incluyen bajo la idéa de mal, en cuanto este importa la de daño.

ARTÍCULO VI. — Tiene más carácter de mal la pena que la culpa? (5).

1.º Parece que la pena tiene más ca-

(1) Por lo que sigue se comprende que Santo Tomás llama supérflua á una division, cuando uno de los miembros de esta contiene á otro, ó sea, cuando la division no cumple con la regla lógica de la oposicion. La objecion puede pues tener esta forma abreviada: la pena incluye la idéa de mal; luego no puede dividirse el mal en mal de pena y mal de culpa.

(2) El P. Capponi compendia la demostracion en estos términos: todo mal considerado en las cosas voluntarias es un defecto ó de integridad de la cosa (y en esto está la pena), ó de una accion debida (y en esto está la culpa).

(3) Al primer género de mal llama el Cardenal Cayetano

*malum rei*, y al segundo *malum operis*.

(4) Ó sea: puesto que en los seres dotados de voluntad el bien está de una manera especial, que es como constante fin de la voluntad; de aquí el que la privacion de este género de bien constituye un modo de mal, que solo existe en las criaturas libres. Cardenal Cayetano.

(5) Artículo, que puede utilizarse, para demostrar que cabe una interpretacion literal en aquellos pasajes de la Escritura, donde se establece que el pecado, ó sea, el mal de culpa es mucho más temible que la muerte, ó sea, el mal de pena. (Dan. 13, Ps. 88 y otros citados por el P. Capponi).

rácter de mal que la culpa : porque la culpa es á la pena, lo que el mérito al premio. Es así que este tiene más carácter de bien que el mérito, del que es fin. Luego la pena tiene más carácter de mal que la culpa.

2.º Mayor mal es el opuesto á bien mayor : la pena, como se ha dicho (a. 5), es opuesta al bien del agente, mientras que la culpa se opone al bien de la acción. Siendo pues mejor el agente que la acción, parece que la pena es peor que la culpa.

3.º La privación misma del fin es cierta pena, que se llama carencia de la visión divina (1); pero el mal de culpa es por la privación del orden al fin. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

Por el contrario, un artífice sabio hace entrar en su obra un mal menor, por evitar otro mayor: así el médico amputa un miembro, para que no se gangrene el cuerpo. Es así que la sabiduría de Dios impone pena, para evitar la culpa. Luego esta es mayor mal que la pena.

**Conclusion.** *La culpa tiene más carácter de mal que cualquiera pena, inclusa la privación de la gracia de Dios y de la gloria; siendo el mal de culpa, por el que somos malos, y su causa única nuestra voluntad.*

Responderemos que *la culpa tiene más de mal que la pena*: y no solamente que la pena sensible, que consiste en la privación de los bienes corporales, como entienden los más las penas; sino también que *la pena en general, cuya noción incluye aún la privación de la gracia y de la gloria.* Se prueba esto de dos modos: 1.º Porque por el mal de la culpa se hace malo el hombre, y no por el mal de la pena, según el testimonio de San Dionisio (De div. nom. c. 4): «no es un mal el ser castigado, sino el merecer serlo». Esto es así, porque, como el bien *simpliciter* consiste en el acto y no en la potencia, y el último acto es la operación ó el uso de las cosas, que se han recibido; la bondad se considera absolutamente (*simpliciter*) según la bon-

dad de su acción ó el buen uso de las cosas, que posee. Siendo la voluntad, por la que hacemos uso de todo; síguese que el hombre es bueno ó malo, según su buena ó mala voluntad, por la que usa ó abusa de las cosas, de que dispone: porque aquel, cuya voluntad es mala, puede hacer mal uso aún de lo que hay de bueno en él; como un gramático puede hablar incorrectamente por su gusto. Por consiguiente, consistiendo la culpa misma en un acto desordenado de la voluntad, y la pena en la privación de alguna de las cosas, de que la voluntad se sirve; síguese que la culpa tiene más perfecto carácter de mal que la pena. 2.º La segunda razón se deduce de que Dios es autor del mal de pena, mas no lo es del mal de culpa: lo que se esplica, observando que el mal de pena priva el bien de la criatura, ya se trate del bien creado, como la vista privada por la ceguera; ya del bien increado, como es la visión de Dios, que nos puede ser denegada. Pero el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, pues contraría el cumplimiento de la voluntad divina y el amor de Dios, por el cual se ama en sí mismo el divino bien, y no solo según que participa de él la criatura. Es pues por esto evidente que la culpa tiene más razón de mal que la pena.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la culpa conduce como á término á la pena, cual el mérito á la recompensa; sin embargo no se intenta la culpa por razón del castigo, como se aspira al mérito en vista de la recompensa: más bien al contrario, se impone la pena, para evitar la culpa. De donde se infiere que la culpa es peor que la pena.

Al 2.º que el orden de la acción, que es el que por la culpa se perturba, es más perfecto bien del agente, siendo una perfección segunda, que el bien sustraído por la pena, que es perfección primera (2).

Al 3.º que la relación entre la culpa y la pena no es la misma que la del fin y el orden al fin (3); puesto que lo uno y

(1) Ó sea, la llamada en términos teológicos *pena de daño*.

(2) Véase la C. 5, a. 1, al 1.º, en donde encontrará el lector la razón de llamarse á la perfección, que atañe á la integridad de una cosa perfección primera, y la que dice relación al último fin perfección segunda; y, esto no obstante, la segunda tiene más razón de perfección que la primera.

(3) Para que pudiera establecerse esta relación ó proporción, «la pena es á la culpa lo que la privación del fin es á la «privación del orden al fin», como se da á entender en la objeción, á que responde el Santo; era necesario que la pena privase solamente del fin, y la culpa privase del orden al fin; pero tanto la pena como la culpa pueden privar de ambas co-

lo otro pueden perderse de algun modo, tanto por la culpa como por la pena: mas por la pena, en cuanto el hombre mismo es alejado del fin y del orden al fin; al

paso que por la culpa, en cuanto esta privacion pertenece á una accion, que no se ordena al fin debido.

## CUESTION XLIX.

### De la causa del mal.

Tócanos tratar ahora de la causa del mal; respecto de lo cual resolverémos tres puntos: 1.º El bien puede ser causa del mal? — 2.º El sumo bien, que es Dios, es causa del mal? — 3.º Hay un sumo mal, que sea la causa primera de todos los males?

#### ARTÍCULO I.—Puede el bien ser causa del mal? (1)

1.º Parece que el bien no puede ser causa del mal: porque se dice (Matth. 7, 18): *Un buen árbol no puede producir malos frutos.*

2.º Lo uno de dos contrarios no puede ser la causa del otro. El mal es contrario al bien. Luego el bien no puede ser causa del mal.

3.º Un efecto defectuoso no procede

sino de causa defectuosa. Siendo el mal un efecto defectuoso; si tiene causa, esta es defectuosa tambien. Pero todo lo que es defectuoso, es mal. Luego la causa del mal no es otra cosa que el mal.

4.º San Dionisio dice (De div. nom. c. 4) que «el mal no tiene causa». Luego el bien no es causa del mal.

Por el contrario, San Agustin dice (contra Julian. l. 1, c. 9) que «el mal no ha podido venir de otro origen que del bien» (2).

sas; luego etc. Lo que sigue en el testo es la demostracion de la proposicion menor de este último silogismo.

(1) En general los artículos de esta cuestion van en contra del maniqueismo, que admite ademas del sumo bien «un mal» esencial, primer principio activo, independiente y positivo de los males particulares. Aunque el dualismo y el maniqueismo tienen grande afinidad entre sí, siendo sobremanera fácil el tránsito del primero al segundo; no puede decirse sin embargo que son enteramente idénticos. El maniqueismo admite simultáneamente con la divinidad, primer principio del bien, otra naturaleza positiva, mala por esencia, y eterna como Dios, pero causa directa y activa, razon á priori del mal. El dualismo establece dos principios positivos y activos del bien y del mal, pero subordinados ambos y dependientes de un principio superior á ellos; ó, si admite dos principios eternos é independientes, solo atribuye actividad al principio bueno, refiriendo el mal al principio pasivo: tal es el dualismo de los que admitieron la eternidad de la materia. El maniqueismo pues es una determinacion del antiguo y casi universal dualismo, es su fórmula más grosera y ménos racional y excusable, después que la revelacion cristiana rehabilitó la idea verdadera de la creacion». P. Ceferino, *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, l. 2, c. 31, página 463.

(2) Es una verdad histórica, que el error de los dos principios, bueno y malo, se introdujo en el cristianismo por Marcion en el siglo II de la Iglesia, á causa de haber sido este escarnegado por un Obispo en vista de su incontinencia. Conse-

cuencia de esto fue el hacerse aquel discípulo del Gnóstico Cerdon, hereje, á quien ayudó á estender la perversa doctrina en Roma por los años de 41, y entre cuyos seguidores emanó después la no ménos insensata, de que debian admitirse, no dos, sino tres principios del ser: de donde provino la impugnacion, que de ellos hicieron San Epifanio, San Cirilo y otros PP. de la Iglesia. Sin embargo Eusebio es de opinion que este error tuvo su origen en un tal Sineto. A la doctrina de Marcion se adhirió en el siglo III Cubricio Versa, esclavo, á quien una mujer anciana hizo liberto, nombrándole heredero de los libros de Budda y de todos los bienes, que poseía. Tomó el nombre de Maneto, esto es, *elocuente*; mas después, en consideracion á que su doctrina producía efectos tan maravillosos como el *maná*, sus admiradores lo conmutaron en el de Maniqueo. Fue muerto á flechazos y desollado vivo por orden de rey de Persia, tributando sus secaces honores religiosos á los instrumentos, con que fue castigado. Contra Marcion escribieron San Clemente A., San Ireneo, Tertuliano y otros escritores; mas contra los maniqueos lo hicieron Tito Brotense, San Epifanio, Teodoreto y algunos más, entre los que sobresalió San Agustin en su libro *De natura boni*, y 21 contra Fausto.

Hemos dicho que este error se introdujo en la Iglesia en el siglo II, y por eso Tertuliano le llamó *nuevo*, porque causó entonces alguna novedad; no en razon de su nacimiento, como pensó N. Alejandro. Véase lo indicado en la nota 2, pág. 407, *Question 48*, en donde se hace responsables del origen de tal doctrina á los descendientes de Cham. Y en efecto el

**Conclusion.** [1] *Todo mal tiene de algun modo una causa buena, ya lo sea esta materialmente, es decir, como sujeto del mal, ó ya como agente accidental; mas [2] no como causa formal, ni final, ni eficiente per se.*

Responderémos, que es necesario admitir que *todo mal tiene una causa bajo algun concepto.* Porque el mal es la carencia de un bien, que debe tenerse naturalmente. Pero que un ser carezca de su natural y debida disposicion, no puede provenir sino de alguna causa, que lo lleva fuera de *esa su natural* disposicion: así un cuerpo grave no se mueve hácia arriba, si algo no lo impulsa; ni un agente falta en su accion sino á causa de algun obstáculo, que se lo impida. Por otra parte no puede convenir sino al bien el ser causa: porque nada puede ser causa, sino en cuanto es ente; y todo ente como tal es un bien. Si ademas consideramos la naturaleza especial de cada causa; verémos que el agente, la forma y el fin implican cierta perfeccion, que pertenece á la naturaleza del bien: áun la materia, en cuanto es potencia para el bien, tiene tambien razon de bien. Y en efecto: es indudable segun lo precedente que *el bien es causa del mal por modo de causa material,* demostrado como ya queda (C. 48, a. 3) que el bien es el sujeto del mal. *El mal empero no tiene causa formal,* siendo más bien la privacion de forma; como *tampoco causa final,* puesto que es más bien una derogacion del órden conducente al debido fin; porque el fin no comprende solamente la razon del bien, sino tambien lo útil ordenado al fin. Y en cuanto á causa por modo de agente la tiene el mal no *per se,* sino *per accidens.* Para demostrarlo, es de saber que el mal no es producido en la accion de la misma manera que en el efecto: en la accion se

produce el mal por defecto de alguno de los principios de accion, ya del agente principal, ó del instrumental, así como la falta de movimiento en un animal puede provenir ó de la debilidad de la fuerza motriz, como en los niños, ó de simple ineptitud de los miembros, como sucede á los cojos; miéntas que el mal es causado en algun objeto y no en el propio efecto del agente, ya por la potencia del agente, ya por defecto del mismo (1) ó de la materia. Por la potencia ó perfeccion del agente, cuando á la forma intentada por el agente se sigue necesariamente la privacion de otra forma; al modo que á la forma del fuego se sigue la privacion de la forma de aire ó de agua (2). Por lo tanto, así como cuanto más eficaz es el fuego, tanto más perfectamente imprime su forma; de igual modo tanto más completamente destruye lo contrario. Así que el mal y la corrupcion (3) del aire y del agua provienen de la perfeccion del fuego: mas esto accidentalmente, porque el fuego no tiende á destruir la forma del agua, sino á imponer su propia forma; por más que, al hacer esto, ocasiona aquello *per accidens.* Pero, si el defecto está en el efecto propio del fuego, como si no calienta; esto consiste ó en defecto de la accion, que redundando en defecto de algun principio, segun lo dicho; ó en la ineptitud de la materia, que no recibe la accion propia del fuego. Mas áun eso mismo de ser deficiente es accidental al fuego, al cual por sí mismo compete producir efecto. Es pues cierto que el mal en ningun concepto tiene causa sino *per accidens,* y solo así el bien es causa del mal.

Al argumento 1.º responderémos, que, segun dice San Agustin (contra Julian. l. 1, c. últ.) «que el Señor llama árbol malo á la mala voluntad; y árbol bueno

comun sentir de los teólogos y de los críticos es que ya en Egipto con culto antiquísimo eran adorados como dioses principales Isis y Ostrides, representantes de dos principios contrarios; cuyo hecho se prueba por Plutarco, quien escribió: que los primitivos egipcios tuvieron á Isis y Ostrides, no como un solo ser, que contiene y dirige todas las cosas, sino como dos principios opuestos, que dan nacimiento á los seres mistos, y hacen transportar al mismo mundo. De los egipcios pasó el error á los caldeos y persas, diciendo el mismo Plutarco en conformidad con otros antiguos escritores que Ormazde, dios de los persas, era tenido como causa del bien, miéntas que Artimano lo era del mal. De los persas vino á los griegos, siendo Demócrito y Crisipo, filósofos estoicos, los que de entre ellos reconocian una materia contrapuesta á la naturaleza benéfica, segun Platon

(Lib. de Leg.). De los estoicos nacieron los gnosticos, siendo el principal Simon Mago, quien tuvo por discípulo á Menandro, y éste á Basilides, y éste á Cerdon, etc., de quienes ya hemos hablado. — M. C. G.

(1) *Ipsius* dice el testo: el Cardenal Cayetano da á entender que esta palabra se refiere solo al agente, y el P. Médicis opina que dice relacion á la potencia del agente. El primero dice *defectus agentis*, el segundo *defectus virtutis agentis*. Ambas interpretaciones nos parecen aceptables, aunque tenemos por más terminante la del P. Médicis.

(2) La privacion de la forma del aire en la combustion y de la del agua en la evaporacion.

(3) *Mal* en el sentido lato de privacion: corrupcion, ó como si dijésemos cambio de estado.

» á la buena voluntad ». Pero de la buena voluntad no puede provenir un acto moralmente malo, puesto que el acto moral se juzga bueno segun la misma buena voluntad. Mas el movimiento mismo de la mala voluntad tiene por causa la criatura racional, que es buena; y en ese concepto es causa del mal.

Al 2.º que el bien no causa el mal, que le es contrario, sino algun otro mal. Así la bondad del fuego produce el mal del agua (1); y el hombre por su naturaleza bueno produce el acto malo, segun su modo de obrar, y esto mismo sucede *per accidens*, segun lo dicho (aquí y C. 19, a. 9). No es raro que áun uno de dos contrarios produzca el otro *per accidens*, como el frio del ambiente esterno produce el calor concentrado en el interior.

Al 3.º que el mal tiene causa deficiente de diverso modo en los seres voluntarios que en los naturales. El agente natural produce su efecto tal, cual él mismo es, si no es impedido por alguna causa estrínseca; y esto mismo es cierto defecto suyo: por lo que jamás resulta lo malo en el efecto, si no preexiste algun otro mal en el agente ó en la materia, como queda dicho. Mas en los agentes voluntarios el defecto de la accion proviene de la voluntad deficiente en el acto, por no someterse á su regla en el obrar. Este defecto no es culpa; pero esta es su consecuencia, por cuanto la operacion se ejecuta con tal defecto.

Al 4.º que el mal no tiene causa *per se*, sino solo *per accidens*, segun lo dicho.

**ARTÍCULO II.—El sumo bien, que es Dios, es causa del mal? (2)**

1.º Parece que el sumo bien, que es Dios, es causa del mal; porque se lee (Is. 45, 5): *Yo el Señor, y no hay otro Dios; (v. 7) que formo la luz, y creo las tinieblas; que hago la paz, y crio el mal: y (Amós, 3, 6): Habrá algun mal en la ciudad, que el Señor no haya hecho?*

2.º El efecto de causa segunda se reduce á la causa primera. Es así que el bien es causa del mal, como se ha dicho (a. 1), siendo por otra parte Dios la causa

de todo bien, segun lo demostrado (C. 6, a. 1 y 4); síguese que todo mal viene de Dios.

3.º Dice Aristóteles (Phys. l. 2, test. 30): « Una misma es la causa de la salvacion y del peligro de una embarcacion ». Pero Dios es la causa de la salvacion de todos los seres. Luego él mismo es causa de toda perdicion y mal.

Por el contrario, dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 21) que « Dios no es el autor del mal, porque no es causa de la tendencia al no ser ».

**Conclusion.** [1] *Dios no es causa del mal producido por defecto de la accion ó del agente; [2] pero si lo es per accidens del mal que consiste en la corrupcion de algunas cosas.*

Responderémos que, segun lo dicho (a. 1), el mal, que consiste en el defecto de la accion, tiene siempre por causa el defecto del agente. Pero en Dios no hay defecto alguno, sino suma perfeccion, segun se ha demostrado (C. 4): por consiguiente *el mal, que consiste en defecto de la accion, ó que proviene de las imperfecciones del agente, no se refiere á Dios como á su causa. Pero el mal, que consiste en la corrupcion de algunas cosas, se reduce á Dios como á causa.* Esto es evidente tanto en lo natural, como en lo voluntario. Porque dejamos dicho (a. 1) que algun agente, en cuanto por su virtud produce alguna forma, á la que se sigue corrupcion y defecto, causa por su virtud esta corrupcion y defecto. Es evidente por otra parte que la forma, que Dios se propone principalmente en sus criaturas, es el bien del órden del universo; y este órden del universo requiere, segun lo dicho (C. 48, a. 2; y C. 22, a. 2, al 3.º) que haya seres, que puedan faltar y que de hecho falten á veces: y de este modo Dios, produciendo en los seres el bien del órden universal, como consecuencia y *per accidens* es causa de la corrupcion de las cosas, segun aquello (1 Reg. 2, 6): *el Señor es el que quita y da la vida.* En cuanto á lo que está escrito (Sap. 1, 13) que *Dios no hizo la muerte*, debe entenderse como siendo tal su intento *per se*. Pero, como el órden del universo comprende tambien el órden de la justicia, que exige se imponga pena á los pecadores; por esto en tal concepto Dios es au-

(1) Es decir la privacion de la forma de líquido, al pasar al estado gaseoso.

(2) Véase la pág. 152, no ta 1.

tor del mal de pena, pero no del mal de culpa, segun se ha demostrado.

Al argumento 1.º dirémos que en aquellos pasajes se trata del mal de pena, y no del mal de culpa.

Al 2.º que el efecto de una causa segunda deficiente se reduce á la causa primera no deficiente, en cuanto á lo que tiene de entidad y perfeccion; mas no en cuanto á lo que tiene de defecto: á la manera que cuanto hay de movimiento en la cojera es producido por la potencia motora; pero lo que hay en ella de defectuoso no proviene de esa potencia, sino del encogimiento de la pierna. Igualmente todo lo que hay de entidad y accion en un acto malo, se reduce á Dios como á su causa; pero lo que hay de defectuoso no tiene por causa á Dios, sino el defecto de la causa segunda.

Al 3.º que el naufragio de un buque se atribuye como causa al piloto, por no practicar lo necesario al salvamento de aquel; pero Dios no deja de hacer lo necesario para la salvacion: por lo que no hay paridad.

**ARTÍCULO III. — Hay un sumo mal, causa de todo mal? (1)**

1.º Parece que hay un mal sumo, que es la causa de todo mal: porque las causas de efectos contrarios son contrarias (Polit. I. 5, c. 8). Pero en las cosas hay contrariedad, segun aquello (Eccli. 33, 15): *Contra el mal está el bien, y contra la vida la muerte: así tambien contra el hombre justo el pecador*. Luego hay dos principios contrarios, uno del bien y otro del mal.

2.º Si uno de los contrarios está en la naturaleza de las cosas, tambien el otro: (De celo, l. 2, t. 19). Es así que el sumo bien existe en la naturaleza de las cosas, y es la causa de todo bien, segun se ha demostrado (C. 6, a. 2 y 4). Luego hay tambien un sumo mal, que es opuesto á él y causa de todo mal.

3.º Como hay en las cosas bueno y mejor, igualmente hay malo y peor. Pero lo bueno y lo mejor se dicen tales comparativamente al sumo bien. Luego lo

malo y lo peor se dicen tales relativamente á algun sumo mal.

4.º Todo lo que existe por participacion, se reduce á lo que existe por esencia. Es así que las cosas, que son malas entre nosotros, no lo son por esencia, sino por participacion. Luego se debe admitir un sumo mal, que es la causa de todo mal.

5.º Todo lo que existe *per accidens*, redúcese á lo que existe *per se*. El bien es causa del mal *per accidens*. Luego debe admitirse algun sumo mal, que sea la causa de los males *per se*: y no puede decirse que el mal no tenga causa *per se*, y sí solo *per accidens*; porque de ahí se seguiria que el mal no se hallaba como en la mayor parte de los seres, sino como en los ménos (2).

6.º El mal del efecto se atribuye al mal de la causa; pues un efecto deficiente proviene de causa deficiente, segun lo dicho (C. 48, a. 1 y 2). Más no es admisible en esto una progresion infinita. Luego es necesario admitir un primer mal, que sea la causa de todos los males.

Por el contrario: el sumo bien es la causa de todo ente, segun lo demostrado (C. 6, a. 4). Luego no puede haber principio alguno á él opuesto, que sea la causa de los males.

**Conclusion.** *No hay un primer principio de los males, y que sea el sumo mal; aunque sí hay un sumo bien, causa de todos los bienes.*

**Responderémos** que, segun lo dicho (C. 44, a. 1), *es evidente que no hay un primer principio de todos los males, como hay un primer principio de todos los bienes*. 1.º Porque el primer principio de los bienes es bueno por esencia, como se ha demostrado (C. 6, a. 3 y 4). Pero nada puede haber malo por su esencia; pues se ha demostrado (C. 6, a. 4; y C. 48, a. 3 y 4) que todo ente, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no existe sino en el bien como en su sujeto. 2.º Porque el primer principio de los bienes es el bien sumo y perfecto, que precontiene en sí toda bondad, como queda dicho (C. 6, a. 2). Mas no puede haber un sumo mal: porque, como se ha demostrado (C. 48,

(1) Véase la pág. 415, nota 1.

(2) *Malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus*. En la

respuesta se verá, qué es lo que hay de verdad en este aserto.



a. 4), aunque el mal disminuye siempre el bien, no puede jamás destruirlo totalmente: y por lo tanto, subsistiendo siempre el bien, no puede existir cosa alguna íntegra y completamente mala. Por lo cual dice Aristóteles (Eth. I. 4. c. 5) que, «si existe un mal completo, se destruirá á sí mismo»; pues destruido todo el bien, que se requiere para la integridad del mal, desaparece también el mismo mal, cuyo sujeto es el bien (1). 3.º Porque la naturaleza del mal repugna á la de primer principio, ya en atención á que el mal se produce del bien, según lo dicho (a. 1 y 2); ya por razón de que el mal no puede ser causa sino *per accidens*: y por lo tanto no puede ser primera causa, pues la causa *per accidens* es posterior á la que lo es *per se*, como consta (Phys. I. 2, t. 66).

Los que han supuesto que había dos primeros principios, uno bueno y otro malo, han caído en este error por el mismo motivo, por el que surgieron otras extrañas hipótesis de antiguos filósofos, á saber: porque no consideraron la causa universal de todo ente, sino solo causas particulares de particulares efectos. Fundados en esto, si observaron que algo era nocivo á un ser por virtud de su naturaleza, juzgaron que la naturaleza de este ser era mala: como si uno dice que la naturaleza del fuego es mala, porque ha quemado la casa de un pobre. Mas no se debe juzgar de la bondad de una cosa por su relación con algo particular, sino

en sí misma y por su relación al universo entero, en el cual cada ser ocupa su lugar en orden perfectísimo, según consta de lo dicho (C. 11, a. 3; y C. 4, a. 2). Asimismo los que idearon dos causas particulares contrarias de dos contrarios efectos particulares, no acertaron á reducir las causas particulares contrarias á la causa universal común; y por esto opinaron que había en las causas contrariedad, hasta llegar á los primeros principios. Pero, como todos los contrarios convienen en una cosa común, es necesario reconocer en ellos sobre todas las causas contrarias peculiares una causa única común: así como sobre las cualidades contrarias de los elementos existe la virtud del cuerpo celeste (2) é igualmente sobre todo cuanto de cualquier modo es se encuentra un solo primer principio de ser, según lo demostrado (C. 2, a. 3) (3).

Al argumento 1.º dirémos, que los contrarios convienen en un género común, como también en la razón de ser: por lo cual, aunque tengan causas particulares opuestas, sin embargo es preciso remontarse á una sola primera causa común.

Al 2.º que la privación y el hábito tienen lugar naturalmente en un mismo ser; pero el sujeto de la privación es ente en potencia, como se ha dicho (C. 48, a. 3). Luego, siendo el mal la privación del bien, según consta (C. 48, a. 1, 2 y 3); es opuesto á aquel bien, que tiene ad-

(1) El P. Caferino ha formulado el mismo argumento en esta forma: «un ente infinitamente malo equivale á un ser, que excluye toda bondad: es así que lo que carece de toda bondad es nada; puesto que, si tiene alguna realidad, ya no envuelve infinita carencia de bondad, siendo cierto que toda realidad en cuanto tal tiene razón de bien: luego un ser infinitamente malo implica una contradicción palpable; pues, cuando se dice *ser*, se supone una realidad, y cuando se dice *infinitamente malo*, se pone el no ser de esa realidad, toda vez que mal infinito es lo mismo que carencia infinita de bien, y la carencia infinita de bien es la nada ó el no ser». *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, l. 2, c. 31, página 465.

(2) Véase la pág. 393, nota 1.

(3) Todos los teólogos convienen con las razones señaladas por el Santo Doctor, para explicar la existencia de un solo principio, y conciliarlo con la permanencia de los males físicos. Mas, al tratarse de los males morales ó de culpa, dicen que estos tienen su origen en la criatura inteligente y libre, donde tomaron el nombre de tales. La limitación de la inteligencia humana en cualquier grado y la posibilidad de engañarse por parte de la voluntad libre son inherentes á la criatura. La ley moral no es cosa subjetiva á la razón, sino objetiva; de aquí es que la criatura puede faltar á esta ley. De donde resulta que no há lugar á la apelación de ningún

principio *per se* malo, para conocer el origen del mal moral. Por consiguiente la cuestión debe reducirse á investigar, si Dios pudo formar á la criatura inteligente y libre, si puede permitir sus defectos morales, ó si debe por el contrario impedirlos. En primer lugar, pudo criar al ser inteligente y libre, en razón á que este hecho nadie puede negar que es bueno en sí, y por lo mismo nadie tampoco puede afirmar que Dios no pudo permitir el defecto moral, ó que Dios de tal manera debió pertrechar de auxilios á la criatura libre, que con ellos jamás pecase contra la ley: y esto es así, lo uno, porque no nos es conocido el fin, que se propuso Dios, al establecer tal orden de cosas y de providencia; lo otro, porque Dios no estaba obligado á lo que dicen *optimismo*; además, porque según la historia sucede de hecho lo contrario. Constando pues por un lado *a priori*, que no puede admitirse sin absurdo más que un principio sumo, y enseñándonos la experiencia por otro que el mundo está lleno de males morales, la consecuencia *a posteriori* debe ser que Dios permitir puede, salva su bondad y santidad, males semejantes; aunque nuestra mente, dada la estrechez de su capacidad, no alcanza á explicar de una manera tangible, (digámoslo así) la razón íntima de una permisón tal. Por tanto en estas, como en otras materias parecidas, más bien debe confesarse nuestra ignorancia, que ó acusar á Dios, ó admitir el absurdo sistema del dualismo (V. Perrone).—M. C. G.

junta la potencia ; pero no al sumo bien, que es acto puro.

Al 3.º que cada cosa se acrece segun su propia naturaleza. Pero, así como la forma es una perfeccion, la privacion es cierta segregacion: por lo cual toda forma y perfeccion y bien se aumenta por su aproximacion al término perfecto ; mas la privacion y el mal por su alejamiento del mismo. Hé aquí porqué no se dice malo y peor por aproximacion á un sumo mal, como sí se dice bueno y mejor por aproximacion al sumo bien.

Al 4.º que ningun ente se dice malo por participacion, sino por privacion de participacion. Por consiguiente no cabe reduccion á algo, que sea esencialmente malo.

Al 5.º que el mal no puede tener causa sino *per accidens*, segun lo demostrado (a. 1): luego es imposible reducirlo á algo, que sea *per se* causa del mal. En cuanto á lo que se dice que el mal se halla

en el mayor número de seres, en absoluto (*simpliciter*) es falso: porque los susceptibles de generacion y corrupcion, en los que únicamente se halla el mal de naturaleza, constituyen una pequeña parte de todo el universo ; y ademas en cada especie los defectos naturales solo afectan al menor número (1). Solo en los hombres parece hallarse el mal en el mayor número ; porque el bien del hombre cifrado en las sensaciones corporales no es el bien del hombre como hombre, sino el que es conforme á la razon ; y son más los que se someten á los sentidos que á la razon.

Al 6.º que respecto de las causas del mal no es dado proceder al infinito ; sino que deben referirse todos los males á alguna causa buena, de la que resulta el mal *per accidens*.

(1) De otro modo sería inexplicable el que se llamase defectuoso á un individuo de cualquier especie.